CARLO FORMICHI

APOLOGIA DEL BUDDHISMO

(SECONDA EDIZIONE)





A. F. FORMÍGGINI
EDITORE IN ROMA

1925

Arti Grafiche Panetto & Petrelli — Spoleto

Alla memoria di mia Madre.



INDICE



CAPITOLO I.

La misura del valore di una religione.

Un grande poeta inglese ha detto: «tutte le religioni sono buone le quali fanno buoni gli uomini; ed il modo in cui un individuo dovrebbe provare che il suo metodo di venerare Dio è il migliore, è di essere lui stesso migliore di tutti gli altri uomini».

Questa sentenza dello Shelley è inoppugnabile. A che valgono codici di sublimi precetti, templi sontuosi ed eletti riti, se lasciano cattivo l'uomo come lo trovano? In tanto un cristiano è superiore ad un maomettano in quanto, venuti entrambi alla resa dei conti morali, il primo può vantare di faccia al secondo, tante più opere buone, tanta più umanità e carità, maggiore sentimento del dovere e spirito d'abnegazione, e via dicendo. Per la bontà d'una religione altra pietra di paragone non c'è.

Vero è che una religione può guardarsi da vari altri aspetti. L'elemento morale è certamente il più importante, ma non è il solo. In questo doloroso passaggio transitorio che è la vita, benemerita indubbiamente quella religione che offre all'uomo una speranza, un conforto, un sostegno! Tanto più che l'uomo non sa, non può esser buono, se non vede la luce d'un faro, la promessa d'un guiderdone, una meta radiosa. Una religione pessimistica, sconsolata, non è una religione. Se non che, c'è modo e modo di far brillare le ricompense agli occhi degli uomini avidi di conforti religiosi. Nulla è più facile di promettere. La questione è che le promesse non sieno fallaci, nè che nel farle s'indulga alle passioni umane, si alimentino vane illusioni, si veli o si calpesti il vero, si venga in conflitto con la scienza.

E finalmente per quanto sublime, è deleterio quel credo che favorisce le tendenze antisociali, minaccia il disgregamento dello Stato, o in qualsiasi modo, lo indebolisce, ed invece di promuovere, ritarda o addirittura annulla il progresso consistente nella conquista dei maggiori elementi possibili per il benessere materiale dei popoli e delle nazioni. Non è lecito che l'uomo sacrifichi *il di qua per il di là*, o per lo meno, può esser lecito a lui come singolo individuo, ma giammai come rappresentante della collettività. Le esigenze della vita degli umani sulla terra impongono limitazioni anche là dove sembrerebbe che limitazioni non dovessero es-

serci, e solo agli dei è concesso d'essere infinitamente buoni. Dice Shakespeare: *la bontà che fa degli dei gli dei, è sempre la rovina degli uomini.*

Saggiamo ora il Buddhismo da questi quattro punti di vista per determinare:

1° la sua efficacia morale;

2° la somma di conforto religioso che offre agli uomini;

3° le sue relazioni con la scienza;

4° se e quanto è compatibile con le esigenze della società e dello Stato.

Importa, però, avvertire che quando noi si parla di Buddhismo ci si vuol riferire a quell'insieme di precetti religiosi proclamati dal Buddha nel sesto secolo prima dell'era nostra, tramandatici nei testi canonici in pâli e in buona parte di quelli in sanscrito, vigenti sostanzialmente ancora oggi nel mondo buddhistico di Ceylon, studiati e vagliati scrupolosamente dai pâlisti e sanscritisti europei. Al pari d'ogni altra religione, il Buddhismo è andato nel corso dei secoli frazionandosi in sette, trasformandosi e degenerando in modo da non essere più riconoscibile da quello delle sue pure origini. Valersi di tutti questi seriori tralignamenti per mettere in cattiva luce il Buddhismo può essere effetto d'ignoranza, ma più spesso di mala fede. La discussione diventa allora impossibile, e resta solo impugnare l'arma della rappresaglia ed ai tralignamenti buddhistici che altri rinfaccia, rinfacciare i tralignamenti della reli-

gione del poco equanime e provocante avversario.

CAPITOLO II.

L'efficacia morale del Buddhismo.

La gloria maggiore del Buddhismo è nella persona del suo fondatore. Su questo punto il consenso è universale. Un'eccelsa, quasi divina, figura, che sfida tempo e spazio ed estorce rispetto ed ammirazione anche dai più renitenti, è il giovane principe degli Çâkya del quale, non già la leggenda, ma la storia narra che nella pienezza dei godimenti sensuali e delle lusinghe del potere e della gloria, intuì il dolore mondiale, provò un palpito potente di commiserazione, arse d'amore per tutti gli esseri in guisa tale che la fiamma dette luce, il fervore del sentimento si convertì in fulgore di pensiero creando il più perfetto connubio che sia mai stato di cuore e di cervello. *Lucere et ardere perfectum est* ha detto San Bernardo : è quello che fece il Buddha. Salvo che egli prima arse e poi splendette, sicchè noi, tanto lontani da lui, ne vediamo la luce, ma non ne sentiamo il calore. Sarà perciò lecito dubitare del suo calore ? Vorremo credere che le stelle non siano fuoco unicamente perchè non ci riscaldano ?

Che cosa riluce che prima non arda ?

Siddhârtha, il giovane principe degli Çâkya, abbandonò la reggia per una cella d'eremita, fuggì via dai genitori, dalla consorte e dal fi-

gliuolo per meditare nella solitudine, prestare orecchio di docile discepolo agli insegnamenti delle più reputate scuole filosofiche dei suoi tempi, sottoporsi ai più audaci digiuni e cilizi nell'illusione che macerando la carne potesse lo spirito meglio sfavillare. Dopo esser passato per tutte le lotte del dubbio, per tutte le esperienze più esasperanti della vana ricerca del vero e della sfiducia nella capacità del proprio intelletto a squarciare il velo del mistero delle cose, finalmente la verità gli si rivelò mentre stava seduto sotto un albero, tutti i dubbi svanirono, una pace ineffabile lo pervase che mai più l'abbandonò e della quale abbiamo ancora un ricordo in quel lieve sereno sorriso che illumina quasi tutte le più belle sue effigie marmoree a noi pervenute. Il resto della sua vita fu dedicato alla predicazione, a edificare e monaci e laici coll'esempio della purezza dei pensieri delle parole e delle azioni, con la pratica della tolleranza più benevola verso tutte le opinioni, col titanico incessante conato di trasformare il proprio cervello in una polla a getto continuo di pensieri profondi ed originali. A ottant'anni chiuse gli occhi per sempre. Era nato nel 560 av. C. e morì dunque nel 480. Sono circa venticinque secoli che la fama di questo uomo straordinario riempie di sè il mondo ammirato, nè accenna certo a diminuire, chè anzi negli ultimi tempi tende ad espandersi nel nostro occidente nonostante la guerra sorda o dichiarata dei proseliti di altre religioni.

Una religione capace di produrre non fosse che un uomo solo dell'altezza del Buddha, già si raccomanda da sè quanto ad efficacia morale, e bene può affermarsi ed è utile ripetere che *la gloria maggiore del Buddhismo è nella persona del suo fondatore.*

Il Buddha è una delle più grandi figure della storia mondiale, è fuori della portata della calunnia e del livore, talchè ogni manata di fango che un sacrilego s'attenti di gettargli addosso, non arriva nemmeno a sfiorarlo, ma torna indietro ad imbrattare chi la scagliò.

Eppure la volgarità, infrantasi mille e mille volte contro la maestosa rupe granitica e mille e mille volte costretta a ritirarsi da essa con umiliazione e vergogna, è riuscita in un sol punto a far sembrare intaccato il granito.

« Il grande, il sublime Buddha » va a gran voce gridando la gente volgare « morì d'una indigestione, per aver mangiato troppa carne di maiale ! ». Già il buon senso dovrebbe suggerire che un'asceta come il Buddha, e per giunta a ottant'anni, non poteva commettere un peccato di gola. Esclusa l'idea ch'egli abbia ecceduto nel mangiare, un santo diventa forse meno venerabile se un cibo cattivo gli nuoce e lo ammazza ? C'è dunque anche fra le malattie una gerarchia, e si può sapere quali sieno le più nobili e quali le meno nobili, quali quelle che si convengono e quali quelle che non si convengono a spegner l'esistenza d'un profeta, d'un filosofo o d'un re ?

È o non è una suprema volgarità il ridere intorno alla morte del Buddha?

Ma poichè nulla è tanto incurabile quanto la volgarità, le sguaiate e petulanti risa non cesseranno mai, posto che il Buddha morì realmente d'una indigestione.

Per fortuna, si può anche su questo particolare ridurre al silenzio lo stolto ed invido schiamazzo e dimostrare che il trapasso del santo degli Çâkya non fu dovuto ad una scorpacciata di carne di porco, non ebbe nulla di plateale e di spoetizzante, ma fu quale si conveniva al Savio immacolato, all'Eroe del pensiero, all'Evangelizzatore delle verità schiudenti la porta del Nirvâ*n*a, al Maestro incomparabile degli uomini e degli dei.

I testi canonici sono tutti concordi nel riferirci l'epilogo della vita del Buddha, ma, come di consueto, non sono sempre espliciti e chiari, almeno per noi nuovi a quel remoto ambiente spirituale e a quella mentalità tanto originale e profonda. I testi canonici non vanno letti una volta nè due nè tre superficialmente, ma vanno interpretati con cura, vagliati e meditati. Essi non sono un'arietta piana e spontanea che basti udire una volta per potere riprodurre fischiando ma piuttosto una polifonia complessa di cui l'orecchio percepisce l'insuperabile armonia solo a poco a poco e con uno sforzo di fede, d'amore e di pazienza.

Offriamo qui in succinto la narrazione dei

testi canonici scrivendone in carattere diverso i punti più salienti:

« L'Eccelso venuto nel villaggio di Beluva a trascorrervi la stagione delle pioggie, *fu colto da una grave malattia. Violenti dolori insorsero che gli fecero rasentare la morte. Vigile e cosciente egli lasciò ad essi libero il campo senza lasciarsi perturbare lo spirito.* Non stimando opportuno di entrare nel Nirvâna, stabilì di soggiogare con la forza del volere la malattia, e di mantenersi in vita. Quando Ananda, il suo diletto discepolo, lo vide alzato di letto e guarito, e gli manifestò la gioia di poterlo ancora udir parlare al sodalizio dei monaci, il Maestro gli fece osservare che ormai non gli restava più nulla da dire, che a ottant'anni, vecchio ed infermo, egli sentiva il corpo divenuto quasi un carro sconquassato cui altri tenga ancora insieme artificialmente con cordami, che infine solo emancipandosi da ogni percezione e sensazione e concentrando potentemente e a lungo lo spirito, gli riusciva di non accorgersi del peso del corpo. Cercate, dunque, in voi stessi, continuò a dire l'Eccelso, luce e rifugio, cercate luce e rifugio nella dottrina del vero.

Il giorno dopo vestitosi di buon mattino, andò per la questua a Vesâlî, e quando fu tornato, volle recarsi, in compagnia di Ananda, a Câpâla-Cetiya. Quivi giunto, rivolgendosi al discepolo, fece un'allusione alla propria forza soprannaturale di potere, volendo, restare in vita un evo cosmico, Ma il discepolo, dominato in quel

momento da Mâra, genio della morte e del male, non capì l'allusione nè pregò il Maestro di prolungarsi la vita per la salute, il conforto ed il bene degli dei e degli uomini. L'Eccelso allora congedò Ananda perchè attendesse ai fatti suoi, e appena Ananda si fu allontanato, ecco Mâra avvicinarsi all'Eccelso, e rammentargli la promessa che egli, l'Eccelso, sarebbe uscito di vita come prima avesse raggiunto la mèta di formare discepoli saggi, istruiti, conoscitori ed osservanti della dottrina, capaci di difenderla e propagarla. Essendoci tali discepoli, a che più indugiare a morire?

E a quel malvagio il Maestro rispose che lo avrebbe appagato e che di lì a tre mesi sarebbe partito da questo mondo.

A Câpâla-Cetiya, dunque, rinunziò l'Eccelso, conscientemente e con spirito sereno, a voler più oltre vivere. E non appena ebbe fatta tale rinunzia, tremò la terra formidabilmente ed echeggiarono i tuoni, trombe degli dei.

Spaventato da quel terremoto, Ananda trasse subito verso l'Eccelso a chiederne la causa, e seppe che trema la terra ogni volta che un Buddha nascé, ogni volta che raggiunge la Suprema Verità, *ogni volta che rinunzia a voler più oltre vivere,* ogni volta che entra nel Nirvâ*n*a. Ed il Maestro aggiunse pure d'aver promesso a Mâra che di lì a tre mesi sarebbe entrato nel Nirvâ*n*a.

Ananda allora lo scongiurò di prolungarsi la vita, valendosi delle sue forze soprannatu-

rali, per la salute, il conforto ed il bene degli dei e degli uomini. Ma tale preghiera venendo troppo tardi, l'Eccelso rimproverò Ananda di non avergliela rivolta a tempo: egli ormai aveva rinunziato alla vita e *di lì a tre mesi sarebbe indubbiamente partito da questo mondo.* Separarci, inoltre, dobbiamo da tutto ciò che ci è caro e ci riesce giocondo, e non è possibile che quel che è nato, diviene, ha natura di fenomeno ed è per ciò stesso soggetto a perire, infine non perisca.

Dopo aver parlato così ad Ananda, si recò nel *Gran Bosco* e fatti adunare nella sala Kû*t*âgâra quanti monaci gli fu possibile, tenne loro una predica, di cui le ultime parole furono: vi dico, monaci, che tutte le forme sono labili. *Non vi stancate mai di lottare. Il Nirvâna dell'Eccelso tra breve si avvererà.*

Di qui a tre mesi l'Eccelso entrerà nel Nirvâna.

Il giorno dopo vestitosi di buon mattino, andò per la questua a Vesâlî, e quando fu tornato guardò da lontano la città, e disse ad Ananda: *questa è l'ultima volta che l'Eccelso guarda Vesâlî.* Orsù rechiamoci a Bha*nd*agâma.

Da Bha*nd*agâma, dove tenne due prediche, passò a Bhoganagara, e da questa città finalmente a Pâvâ. Il fabbro Cunda, saputo dell'arrivo del Maestro e dei suoi monaci, si affrettò a rendergli onore e lo pregò di voler pranzare col suo sodalizio la mattina seguente da lui.

Il Buddha, secondo era suo costume, assentì tacendo. E il fabbro Cunda, la mattina seguente *fece preparare cibi scelti, solidi e liquidi, ed abbondanza di sûkara-maddavam*. E andò ad annunziare al Buddha che il desinare era pronto. E il Buddha, seguito dai suoi monaci, trasse verso la dimora di Cunda, il fabbro, e *postosi a sedere a tavola, disse al padron di casa di voler esser solo lui a mangiare del sûkara-maddavam e che l'altra roba, solida e liquida, fosse imbandita ai monaci*. E Cunda così fece. Mangiato che ebbe di quella pietanza, l'Eccelso rivoltosi a Cunda gli *ordinò di seppellire in una fossa quanto restava del sûkara-maddavam*, perchè egli l'Eccelso, *non conosceva fuori di sè stesso, nessuno* nell'universo, nemmeno gli dei, nemmeno Mâra, nemmeno Brahma, e a che parlar di uomini, *capaci di digerir quel cibo.*

E Cunda andò a sotterrare in una fossa quanto era avanzato del sûkara-maddavam; poi tornò presso l'Eccelso che lo istruì, incoraggiò, esortò e confortò con discorsi spirituali.

Se non che, *mangiato che l'Eccelso ebbe il cibo servitogli dal fabbro Cunda, ei fu colto da una grave malattia, dal flusso dissenterico. Violenti dolori insorsero che gli fecero rasentare la morte. Vigile e cosciente egli lasciò ad essi libero il campo senza lasciarsi perturbare lo spirito.*

E disse ad Ananda: andiamo a Kusinârâ. E per via sentendosi stanco, si pose a sedere sotto un albero, e chiese da bere. Ma *l'acqua del ruscello vicino essendo scarsa e torbida*, poi

che ben cinquecento carri lo avevano allora attraversato, Ananda pregò il Maestro di dissetarsi più in là dove scorrevano le abbondanti e limpide acque del fiume Kakutthâ. Ma il Buddha insistette, sicchè il discepolo trasse con la brocca verso il ruscello; e quale non fu la sua maraviglia nel vederne la magra e torbida vena *diventata, per il potere miracoloso dell'Eccelso, chiara, fresca e pura*! E il Buddha bevve di quell'acqua.

In quel momento sopraggiunse un discepolo di A*l*âra Kâlâma, di colui che era stato maestro anche del Buddha, e cominciò ad esaltare la virtù di concentrazione di quel santo, il quale una volta non aveva udito il fracasso di cinquecento carri che gli erano passati davanti, tanto era profondamente immerso nelle sue meditazioni.

Ed io, replicò l'Eccelso, una volta non udii il rimbombo di pioggia dirotta, nè vidi i lampi e le folgori che schiantarono due alberi e ammazzarono quattro buoi vicino a me, tanto ero profondamente immerso nelle mie meditazioni.

All'udire un tanto miracolo quel discepolo di A*l*âra Kâlâma abjurò il suo credo, si fece laico buddhista, e regalò all'Eccelso due splendidi vestiti rilucenti come l'oro. Tosto che Ananda ne fece indossare uno al Buddha, ecco che la stoffa pur dianzi tanto smagliante, perdette tutto il suo lustro, sopraffatta com'era dallo scintillio della pelle del Maestro. E que-

sti allora, a far cessare lo stupore del discepolo, disse : in due occasioni, o Ananda, diventa tersissima e rilucente la pelle di un Buddha, la notte, cioè, in cui gli si rivela il Supremo Vero, e *la notte in cui egli entra nel Nirvâna. Nell'ultima vigilia della notte vegnente, avverrà la mia dipartita nella foresta di Sâla, fra due di questi alberi gemelli.* Andiamo, o Ananda, verso la fiumana Kakutthâ.

E l'Eccelso, infatti, seguito da una lunga schiera di monaci, si avviò verso le sponde della Kakutthâ e, raggiuntele, si bagnò in quelle pure acque, bevve di esse, e, passato all'altra sponda, entrò nel Bosco dei manghi, ed ordinò ad un monaco, che portava lo stesso nome del fabbro Cunda, di piegargli in quattro l'abito, perchè si sentiva stanco e desiderava riposarsi. E sull'abito quattro volte ripiegato l'Eccelso si distese posando sul fianco destro, con un piede sull'altro, e sembrò un leone. Chiamato Ananda così gli favellò : *può darsi che alcuno affligga il fabbro Cunda col rinfacciargli che ho finito i miei giorni dopo aver desinato per l'ultima volta da lui. Voi dovete in tal caso, rimuovere l'afflizione di Cunda col dirgli di avere udito dalla mia stessa bocca che due sono i cibi dati in elemosina i quali fruttano il più lauto compenso e la maggiore benedizione, vale a dire : il cibo, mangiato il quale, l'Eccelso scopre il supremo Vero, ed il cibo, mangiato il quale, l'Eccelso entra nel Nirvâna. L'onorando fabbro Cunda ha aggiunto al tesoro delle sue azioni un'opera che è scorta a*

lunga vita, a rinascita in casta elevata, a felicità, autorità, gaudii celesti e dominio. Ed ora, o Ananda, andiamo nella foresta di Sâla.

Dopo aver così favellato, il Maestro, seguito da una lunga schiera di monaci, si avviò verso la foresta di Sâla, e come l'ebbe raggiunta, ordinò ad Ananda di prepararagli un giaciglio fra due alberi di Sâla gemelli, col capo rivolto verso settentrione. Ananda eseguì l'ordine, ed appena il Buddha si fu disteso su quel giaciglio, fiorirono, fuori di stagione, dalla cima alla base i due alberi di Sâla, e i fiori cosparsero, anzi ricoprirono del tutto la persona dell'Eccelso. Ed una pioggia di fiori divini e polvere di sandalo divino scesero giù ad ammucchiarsi su di lui per fargli onore, mentre in suo onore l'aria tutta echeggiava di celeste musica e di canti celesti.

Rivoltosi allora ad Ananda, gli disse che tutti quei segni portentosi erano per lui un ben gramo onore in confronto di quello che gli avrebbero reso i suoi discepoli, monaci e laici, uomini e donne, sol che uniformassero il loro tenore di vita ai precetti della dottrina.

Ed intanto, il venerando Upavâ*n*a stava ritto, ai piedi del Maestro, a sventolarlo. Fatti da un lato, gli gridò il Buddha, non metterti davanti a me. Tali parole maravigliarono Ananda, perchè Upavâ*n*a era un degnissimo monaco e non meritava quel trattamento. Ma il Buddha non tardò a dare ragione di quella sua intimazione : gli dei erano convenuti da ogni

parte dell'universo per vedere il Buddha prima che esalasse l'estremo respiro, ed ecco Upavâ*n*a con la sua maestosa persona interporsi ed impedire che essi venuti da così lontano si godessero la vista dell'Eccelso. Perciò il Buddha aveva intimato ad Upavâ*n*a di farsi da un lato e non mettersi davanti a lui.

Ed Ananda interrogò il maestro circa altri tre punti che gli erano oscuri : che cosa mai potrebbe sostituire la persona del Maestro, dopo la sua dipartita, e valere come mèta di pellegrinaggio ai santi monaci ; in che modo i discepoli dovrebbero comportarsi verso le donne ; quali cerimonie funebri sarebbero tenuti a fare in onore dell'Eccelso ?

Il Buddha chiarì tutti e tre i punti ad Ananda, e questi, allora, sopraffatto dal cordoglio, si allontanò per dare sfogo alle lagrime e lamentare che il Maestro si partisse da lui che era tanto lontano dalla mèta e bisognoso di assistenza.

Ma il Buddha fece tosto chiamare Ananda e lo esortò a non piangere, lo lodò per la sua fedele devozione, gli predisse bene, e magnificò le sue virtù ai monaci colà adunati.

Ed Ananda pregò il Maestro di scegliere per morire un sito meno umile di quella foresta di Sâla. Il Buddha prese allora a narrare gli altissimi pregi storici del luogo, e, dimostratane la nobiltà tradizionale, spedì Ananda a Kusinârâ perchè avvertisse le famiglie dei Malla che egli, il Maestro, sarebbe entrato quella notte

nel Nirvâna. Ed i Malla, costernati, si affrettarono verso il luogo dove si trovava l'Eccelso, e a gruppi furono ammessi da Ananda alla presenza del Buddha per fargli omaggio. E la prima vigilia di quella notte trascorse così.

Intanto, un'asceta di nome Subhadda, avendo udito che nell'ultima vigilia di quella notte il Buddha sarebbe spirato, si presentò ad Ananda, e lo pregò di permettergli di parlare coll'Eccelso, poichè aveva dei dubbi da sottoporre al Maestro e desiderava di non essere privato della rara gioia di vedere faccia a faccia un essere quale il Buddha onorante di sua presenza il mondo solo ad intervalli di evi. Ma Ananda si rifiutò d'annunciare il visitatore al Maestro che aveva tanto bisogno di riposo e di non esser molestato. L'Eccelso allora, che da lontano aveva udito il dialogo tra Ananda e Subhadda, ordinò che di quest'ultimo fosse esaudita la domanda. E a Subhadda, che gli espose subito i suoi dubbi circa il valore morale e religioso di questa e quella dottrina, il Maestro disse : in qualunque dottrina, o Subhadda, non trovi posto la veneranda carriera di cui le tappe sono otto, in quella tu puoi subito dire che non trova posto nemmeno un religioso nè di primo, nè di secondo, nè di terzo, nè di quart'ordine. La veneranda carriera di cui le tappe sono otto trova posto soltanto nella mia dottrina, e se tutti i miei discepoli la percorressero debitamente e interamente, non vi sarebbe certo più difetto di Santi nel mondo.

A tai detti convertitosi, Subhadda fu lì per lì ordinato monaco, chè il Buddha lo dispensò dal noviziato di quattro mesi di solito prescritto.

Voltosi poi ad Ananda l'Eccelso disse: me spirato, il pensiero potrà, per avventura, balenare alla vostra mente che siete privi di Maestro e di guida. Non ragionate mai così e fate conto che la dottrina che io vi ho predicata e la disciplina che io vi ho descritta sieno il vostro Maestro dopo la mia dipartita.

Ciò detto ad Ananda, l'Eccelso soggiunse ai monaci che circondavano il suo letto: se ancora accogliete nel vostro animo qualche dubbio intorno al Buddha, alla sua dottrina, all'ordine da lui istituito, alle tappe da percorrere, affrettatevi a dichiararmelo, onde non abbiate poi a rimproverarvi di non avere interrogato il vostro Maestro mentre era ancora in mezzo a voi.

I monaci tacquero, ed il Buddha allora, persuaso che nessuno dei discepoli vacillava nella sua fede, esclamò: udite ora quello che mi resta da dirvi: *transitori sono tutti i fenomeni dell'essere. Non vi stancate mai di lottare.* Furono queste le ultime parole dell'Eccelso, il suo respiro si arrestò, e, qual fiamma di fulgente lume, si spense il suo spirito affrancato da ogni legame ».

Il lettore ha ora sotto gli occhi tutti gli episodi degli ultimi mesi della vita del Buddha, ed è in grado di giudicare da sè e verificare l'esattezza delle conclusioni che siamo per tirare.

Abbiamo inoltre voluto dargli un saggio abbastanza ampio del modo profondamente originale e suggestivo in cui i testi canonici mescolano nella loro narrazione vicende comuni della vita con elementi psicologici misteriosi. Gli è che tutte quelle impressioni vaghe che proviamo nell'intimo della nostra coscienza quando ci capita nella vita questo o quel caso, e alle quali non osiamo mai dare espressione perchè ci sembrano fantasmi della nostra immaginazione privi d'ogni sostrato di realtà, erano invece negli ambienti buddhistici considerate come le voci profonde dell'anima nostra, come fatti altrettanto reali e certo assai più interessanti di questo o quell'evento della vita quotidiana. Tutto un mondo psicologico nuovo ci si rivela quando leggiamo i testi canonici, nuovo, bizzarro, pazzesco a prima vista, eppure a noi famigliare ma sopito e quasi soffocato nel fondo dell'anima nostra dalla abitudine che abbiamo contratta di credere reali solo i fenomeni del mondo esterno e di non dare nessun valore a quello che s'agita nelle più riposte latebre del nostro cuore e del nostro pensiero. Non sono, credo, il solo ad avere avuto, e taciuto fino ad oggi, il convincimento che si può strappare alla morte un infermo che ci è sommamente caro se soltanto coll'ansia continua dell'amore quasi lo costringiamo a restare in vita vicino a noi. Il palpito costante e fervido dell'amore è un vincolo fra un'esistenza e l'altra. Un infermiere, per quanto si voglia zelante

ed abile al capezzale d'un malato grave non varrà mai quanto una madre o un padre, una figlia o un figlio, una sorella o un fratello, una sposa o uno sposo supremamente affezionato. Mai ci sembra affidato in mani più sicure nè meglio curato un ammalato di quando vediamo accanto a lui vegliare persona che lo ama. Perciò la propria casa priva di tutti i vantaggi igienici e d'ogni suppellettile medica e chirurgica ma riscaldata arcanamente dall'afflato dell'amore, sarà sempre preferita all'ospedale gelido d'indifferenza, per quanto ricco delle armi della scienza. Ottime e indispensabili cose sono il farmaco ed il ferro, ma non sono tutto. Una fiamma che sta per spegnersi invoca soprattutto un'altra fiamma ardente perchè le stia vicino. L'uomo non è soltanto un corpo ma un'anima, e non si vorrà dunque pensare alle relazioni delle anime fra loro? Ma, si dirà, coteste relazioni sfuggono alla vista e al tatto, non sono suscettibili d'esperimento, e perciò vanno relegate nel numero delle cose inconoscibili, delle fantasie e superstizioni. Così dice appunto la nostra scienza e rinunzia senz'altro a tutto un mondo psicologico che in noi s'agita, che contiene la chiave dei supremi misteri, che solo conferisce dignità e valore a questa nostra esistenza altrimenti spregevole e vacua.

Non così ragionava e ragiona il buddhismo che fa soprattutto oggetto del suo studio ogni voce subcosciente, ogni bagliore spirituale,

qualunque più recondita e sbiadita rivelazione dell'anima profonda.

Accanto al convincimento che l'amore è una forza e quanto più intenso tanto più è capace di contendere alla morte un essere che ci è caro, si associa in noi vagamente l'idea che le persone che abbiamo perdute in tanto le abbiamo perdute in quanto si produsse in noi una transitoria e magari momentanea interruzione d'amore per loro. Hanno profittato di quell'attimo originato da distrazione o stanchezza, per spegnersi, per varcare la soglia dell'Eternità. È una idea questa che teniamo gelosamente celata, perchè ci sembra una superstizione bella e buona. Per i buddhisti si tratta d'una verità assiomatica, talchè i loro testi narrano con candore insuperabile che il Buddha, il quale, volendo, avrebbe potuto vivere un evo cosmico, rinunziò a prolungare la propria esistenza solo perchè Ananda, il diletto discepolo, ebbe un momento di distrazione, consentì una sosta al proprio affetto verso il Maestro e non lo esortò a tempo a restare in vita.

Di siffatti rapidi accenni presupponenti una interpretazione oltremodo suggestiva d'una complessa serie di fenomeni psicologici, abbondano i testi buddhistici, i quali perciò, dicevo, vanno letti e meditati dopo che ci si è convenientemente iniziati a quel mondo d'idee tanto originale. E tornando ai particolari della morte del Buddha, come diventa minuscolo l'episodio del desinare offerto dal fabbro Cunda, in

confronto del giuoco gigantesco delle arcane forze dello spirito operanti quando il Maestro si risolve ad entrare nel Nirvâ*n*a. Tre mesi prima di morire il Buddha è già assalito dal male fisico. Ma cosa è questo mai per un Buddha? Con la forza della volontà un Buddha doma ogni malattia. Per morire un Buddha deve voler morire, altrimenti nessuna infermità può ammazzarlo. Il corpo muore quando muore la volontà di vivere. La morte non è soltanto un fenomeno fisico ma soprattutto e anteriormente un fenomeno psicologico. La vera morte del Buddha ha luogo a Câpâla-Cetiya quando egli rinunzia, coscientemente e con spirito sereno, a voler più oltre vivere. Da allora egli sa e predice ripetutamente l'ora e il momento, il luogo e il giaciglio nel quale il suo respiro si arresterà per sempre. La morte del corpo diventa così un fatto secondario, affatto trascurabile, che importa assai poco quale causa possa determinare.

Ma il cibo dato in elemosina da Cunda fu esso realmente a determinare la morte del Buddha?

Delle vivande scelte, solide e liquide, l'Eccelso non volle assaggiare, e preferì cibarsi solo di *sûkara-maddavam*. In che cosa mai consistesse questo piatto non è possibile precisare. La parola *sûkara* significa *maiale*, e la parola *maddavam* è un astratto o formato direttamente sull'aggettivo *mrdu* che vuol dire *tenero*, o derivato dalla radice *mrd* che vuol dire *pestare*.

I due vocaboli in composizione dànno qualunque senso *eccetto quello di carne di maiale.* Ci troviamo di fronte ad uno di quei casi in cui l'elemento filologico è incerto. Il fattore linguistico, quando è sicuro, ha sempre la preponderanza, ed è giusto che il filologo nelle controversie sia lui a dire l'ultima parola e a pronunciare la sentenza inappellabile. Ma se la testimonianza filologica è dubbia e controvertibile, meglio è lasciarla stare, divertirsi a leggere le vane discussioni bizantine dei dottissimi interpreti senza restar persuaso da nessuno di essi, e risolvere la questione col buon senso. Che i filologi non sappiano dirci che cosa fosse il *sûkara maddavam* risulta dalla varietà delle loro interpretazioni: tenerume di porco (Fleet, Oldenberg, Dutoit), prosciutto (Rhys Davids), funghi ossia roba scavata dal maiale (Neumann), tartufi (Hoey, e Rhys Davids pentito della sua prima interpretazione), carne di maiale andata a male (Franke). Contro quest'ultima interpretazione insorge il Seidenstücker: « quale uomo che si rispetta vorrà mai offrire ad una augusta, veneranda persona, della carne che abbia anche lontanamente una cattiva riputazione? ».

Insomma, come dicevo testè, i filologi è meglio lasciarli stare.

Certo è che il *sûkaramaddavam* era un cibo indigesto, anzi pericoloso. Il Buddha onniveggente se ne accorge subito, e col suo consueto altruismo vieta che i discepoli mangino di quella roba, e con la coscienza dei suoi poteri sovru-

mani che gli consentono di digèrire anche materie velenose, ordina che venga imbandito il *sûkara-maddavam* soltanto a lui e che gli avanzi sieno sotterrati in una fossa.

Altro che gola, altro che indigestione di carne di porco ! Qui invece abbiamo un esempio della chiaroveggenza, dell'abnegazione e della forza soprannaturale dell'Eccelso.

Nè poteva essere una semplice vanteria l'affermare che egli solo fra gli dei e tra gli uomini era in grado di digerire quel cibo malefico. Egli compì il miracolo di digerirlo, così come di lì a poco compì l'altro miracolo di far diventare limpida e pura l'acqua del ruscello intorbidata dal passaggio di cinquecento carri. Qualunque elemento più umile, sordido, venefico, si trasforma nella bocca del Buddha in ambrosia. Se non che, dopo quel desinare l'Eccelso si ammalò gravemente, violenti dolori insorsero che terminarono col flusso dissenterico. E chi non riconosce in quest'ultimo il male stesso da cui era stato colto tre mesi prima a Beluva e che egli dominò con la forza del volere perchè non credeva giunto ancora il tempo propizio per entrare nel Nirvâ*n*a ?

Ai maligni ed agli stolti non sembrò vero di poter stabilire una relazione di causa e di effetto tra il desinare offerto da Cunda e la morte del Maestro e di rimproverare ed affliggere il povero fabbro.

Ma il Buddha prima di morire raccomanda ai discepoli di testimoniare che il cibo dato in

elemosina dal fabbro è stata un'opera buona e che è iniquo biasimare ed affliggere il benemerito donatore.

Esclusa la relazione di causa e di effetto tra quel che il Buddha mangiò in casa di Cunda e la morte di lui avvenuta la notte seguente, cade l'unica seria obiezione all'ipotesi che il *sûkara-maddavam* (roba scavata dai maiali) designi dei funghi. L'obiezione è del Seidenstücker e suona: «i sintomi di un avvelenamento per funghi sogliono manifestarsi diversamente». Val quanto dire: se il Buddha avesse mangiato dei funghi velenosi, non si parlerebbe di flusso dissenterico ma di ben altri fenomeni patologici. Il Seidenstücker non ha pensato che appunto il dato di fatto della dissenteria esclude che sieno stati i funghi a causare la morte del Buddha ma fornisce la prova che egli ne mangiò restando miracolosamente invulnerato dal loro veleno, così come aveva predetto, e morì invece di dissenteria, del male che lo aveva assalito già tre mesi prima e che ora egli non si cura più di soffocare con la forza del volere, risoluto com'egli era ad entrare la notte seguente nell'eterna pace. La dissenteria è malattia indigena dei paesi caldi ed infierisce precisamente d'estate, cioè nella stagione in cui l'Eccelso spirò.

Se altri vuol persistere a trovare una nota di volgarità nella morte del Buddha il quale muore perchè vuol morire, e possente e sereno digerisce impunemente veleno, beve acqua inquinata divenuta prodigiosamente limpida e

pura, salva i propri discepoli dal pericolo di un avvelenamento, li conforta ed istruisce, pochi istanti prima di spegnersi trova la forza di convertire alla propria dottrina un asceta titubante, e consente che una malattia frequentissima nel paese ammazzi il proprio corpo logoro per la vecchiaia, non possiamo fare altro che ricordare una sentenza indiana : *nella bocca dei serpenti perfino il latte diventa veleno* !

No, l'alma figura del Buddha non ha da temere nè gli assalti dei maligni nè i lazzi dei volgari : essa resta e resterà nei secoli la gloria maggiore del Buddhismo.

Una religione che è stata capace di dare al mondo un uomo come il Buddha conquista perciò solo un posto eminente tra le dottrine etiche più pure e immacolate.

Di nulla il Buddha si preoccupò tanto quanto della necessità che l'uomo fosse buono, retto, morale. Prima di morire egli sentì il bisogno di fare, per così dire, il suo testamento dottrinale, e dichiarò a Subhadda che il fior fiore del suo insegnamento consisteva nella veneranda carriera di cui le tappe sono otto. Ogni uomo può diventare un santo sol che

1° abbia la giusta visione,
2° pensi con rettitudine,
3° parli id.
4° operi id.
5° scelga il retto tenor di vita,
6° adoperi il retto sforzo,
7° ricordi rettamente la dottrina,

8° mediti rettamente.

Ecco le otto tappe della carriera spirituale la quale include tutti i più puri precetti etici formulati dalle più pure religioni del mondo, dalle più austere scuole filosofiche del passato, del presente e, oso dire anche, del futuro. Lungo è il cammino, ma fallire alla mèta non può. Si abbia soltanto fede nella virtù, si cominci a praticarla magari senza troppo forti e penose rinuncie da principio, e la virtù che noi prima con sforzo conquistiamo, conquisterà poi noi. Già ci mettiamo per la radiosa via, già diventiamo seguaci del Buddha se ci si astiene dall'ammazzare e far soffrire un essere vivente, dal rubare, dal commettere adulterio, dal dire il falso, dal bere bevande alcooliche. Altro non si prescrive per concedere il diritto di entrare nella famiglia dei buddhisti. Importa poco se si creda o non si creda in questo o in quel dio, se si compia o non si compia questo o quel rito: basta non ammazzare, non desiderare la roba o la moglie d'altri, non dire mai il falso, non bere alcool, per diventare un seguace del Buddha. Un seguace, s'intende, che fa il primo passo su di una via lunga, lunghissima, a percorrere la quale il più delle volte un'esistenza non basta ma occorrono molte reincarnazioni. Il determinarsi a battere tale via non è punto effetto del *Karma*, del destino. Nel buddhismo è un assioma che il volere dell'uomo è libero. Non c'è antagonismo nè contraddizione tra il *Karma* e la libertà del volere. Il Buddha affermò a sa-

zietà che esiste un *Karma* ed accanto al *Karma* un libero arbitrio, e fra le dottrine filosofiche del suo tempo designò come pessima quella di Makkhali Gosâla appunto perchè negava all'uomo la facoltà di foggiare il proprio destino. Nulla è tanto estraneo alla dottrina del Buddha quanto il fatalismo. Segnatamente dal lato etico viene costantemente predicato all'uomo che volere è potere. La fede nello sforzo umano è illimitata. Se c'è potenza nell'universo libera ed irresistibile è la psiche umana. Il Buddha morì pronunziando queste parole : « *non vi stancate mai di lottare* ». Egli alludeva, fuori d'ogni dubbio, allo sforzo eroicamente costante dello spirito insidiato dalla debolezza e dal torpore della carne. Lo spirito che si conserva sempre desto crea il fenomeno più grandioso dell'universo, crea un Buddha, cioè l'essere perfettissimo che gli dei stessi scendono dal cielo a glorificare ammirati e stupiti.

E tanto più ha importanza e valore questo dogma del libero arbitrio nella morale buddhistica, in quanto che il procedimento logico dei buddhisti è, fuori del campo etico, sempre rigorosamente scientifico, radicalmente deterministico : ogni effetto presuppone necessariamente una causa, se questa cosa si dà è fatale si dia quell'altra, e se questa cosa non si dà non si dà nemmeno quell'altra, e via dicendo. In morale invece la volontà è libera, si determina da sè, è fuori della ferrea catena della causalità.

Nè c'è contraddizione fra *Karma* e libero arbitrio. Sumedha, un monaco buddhista di Ceylon, mi scriveva pochi mesi fa : « al pari del seme che è al tempo stesso prodotto d'una pianta e produttore d'un'altra pianta, la nostra presente esistenza è il prodotto del passato e la matrice del futuro ». Gli eventi, diremo così, passivi della nostra presente esistenza sono frutto del *Karma*, ma il *Karma* non appare nè punto nè poco nel determinarsi della volontà a compiere le azioni che sono matrice di altre esistenze o della definitiva conquista del Nirvâ*n*a.

La libertà del volere è, dunque, uno dei cardini della morale del Buddha, come di ogni morale degna veramente di questo nome.

Con un atto spontaneo di volontà si può aver dunque *la giusta visione*, fare cioè il primo passo nell'ardua carriera spirituale tracciata dal Maestro incomparabile. Non si esige una fede cieca, una rinunzia ai diritti sacrosanti della ragione, un umile conformarsi alla tradizione. Anzi, *la giusta visione* importa che noi spontaneamente e sinceramente si rigetti ogni credo che non ci soddisfa, si guardi in faccia alla realtà con occhio non pregiudicato, s'intuisca l'assoluta bontà dei cinque sopraddetti precetti. La fede che si esige è nella virtù : se non si ammazza, nè ruba, se non si commette adulterio, nè si testimonia il falso, se ci si astiene dall'alcool, possiamo, dobbiamo aver fede, essere certi d'aver scelta la via che conduce al

sommo bene. È questa la prima tappa della veneranda carriera spirituale.

La seconda tappa è il retto pensiero, ossia la purezza interna. S'inganna a partito chi crede di potersi spacciare come seguace del Maestro sol perchè si vale dei simboli esterni e professa a parole e non coi fatti l'alma dottrina.

L'ipocrita, dicono in modo grandioso i testi canonici, è il cadavere ; il sodalizio del Buddha è il mare ; e come il mare o presto o tardi rigetta sulla spiaggia l'impuro cadavere che lo contamina, così pure il sodalizio buddhistico espelle dal proprio seno l'ipocrita. « Che ti serve » dice una famosa sentenza buddhistica « la treccia legata, o stolto, che il manto di pelle di capra ? Dentro di te c'è la selva fitta, e tu ripulisci il di fuori ». E il grande poeta Açvaghosha per lodare il padre del Buddha scrive :

« Per purificare il corpo si lavava con le acque dei sacri stagni, e *con quelle altre acque che si chiamano le virtù purificava l'anima* », poichè invero « la sola acqua lustrale sono le virtù : l'acqua rimane indubbiamente solo acqua. In coloro i quali si spruzzano addosso acqua per mondarsi dalle cattive azioni, spinti a ciò dal credere che è acqua santa, la magagna è solo nel cuore, e le acque non laveranno mai il peccato ».

Buddhista ed *ipocrita* sono due termini che si escludono a vicenda. La forma esterna, il rito meccanico, il mero simbolo sono nel Bud-

dhismo condannati, esautorati, abominati. Il pensiero dev'essere retto, puro; e, al pari del pensiero deve essere retta, pura, la parola, terza tappa della carriera spirituale.

Nella formula, *retta azione*, quarta tappa della carriera spirituale, sono contenute tutte le virtù attive, prima delle quali l'amore.

La società buddhistica è, come si sa, divisa in laici ed in monaci. Le prediche che il Buddha tiene agli uni differiscono da quelle che tiene agli altri. L'uomo che vive in società ha doveri ben diversi da quelli del religioso appartato in una cella di convento. È quindi naturale che l'amore come noi s'intende, e cioè l'operoso affaticarsi a vantaggio di questo e quell'individuo, ha campo d'esercitarsi più tra i laici che tra i monaci. Con quanta cura il Buddha indugia, in alcune sue prediche ai laici, sui doveri di abnegazione, rettitudine, zelo, obbedienza, nei rapporti reciproci di parentela, di amicizia, di subordinazione! Come deve comportarsi il padre verso il figlio e viceversa, il marito verso la moglie e viceversa, l'amico verso l'amico, il maestro verso il discepolo e viceversa, il padrone verso il servo e viceversa è detto e ripetuto nelle prediche del Buddha in guisa da non lasciare dubbio sull'importanza somma che egli annetteva al fervido sentimento dell'amore come supremo fattore di unione, pace, e felicità sociale. La vera preghiera, egli dice, non è la recitazione di un inno o d'una formula sacra: meglio prega chi meglio compie un'opera di abnegazione e

d'amore. Quando il Coleridge, insigne poeta inglese, scrive:

« Bene prega, chi bene ama
E uomo, e uccello, e bestia »,

ripete inconsciamente una sentenza buddhistica. Invero, l'amore nel buddhismo non si arresta mica all'uomo ma si estende alle bestie, a tutto ciò che è capace di palpito e di dolore. Açvaghosha ci racconta che il Buddha, prima di rinunziare al mondo e ancora giovane e baldo, si recò un giorno in un campo sul quale era passato varie volte l'aratro, sì che la terra solcata ricordava le onde del mare. Ed osservando egli quel terreno cosparso di pianticelle e fili d'erba trinciati dal ferro dell'aratro, e tutto seminato di piccoli vermi, di uova e d'altri esseri viventi miseramente schiacciati, forte si addolorò del loro sterminio quasi fossero stati suoi parenti.

L'amore nel Buddhismo assurge così a potenza cosmica: è una forza che si contrappone al male, al dolore, è l'usbergo di ciò che vive ovunque e sotto qualunque forma, infima mediana suprema. Vita ed amore sono come luce ed ombra inseparabili.

« Come la luce di tutte le stelle » ha proclamato il Buddha « non vale nemmeno la sedicesima parte della luce lunare in quanto questa fondendo in sè la luce di tutte le stelle illumina, splende e raggia, così pure tutti i mezzi che ci sono in questa vita per procacciarsi meriti religiosi non valgono nemmeno la sedicesima parte dell'amore, dell'emancipazione del cuore,

in quanto questa fondendo in sè tutti quei mezzi, illumina, splende e raggia.

Simile al sole in autunno, quando nel cielo terso e senza nuvole ascende e fuga ogni tenebra e illumina, splende e raggia ; simile alla stella mattutina che nelle ombre dell'alba illumina, splende e raggia, è l'amore, l'emancipazione del cuore che, vincendo ed assorbendo quanti mezzi ci sono in questa vita per procacciarsi meriti religiosi, illumina, splende e raggia ».

Se non che alcuni fanno colpa al Buddhismo di predicare un'amore che non è quello nostro, fervido ed operoso, ma sbiadito, tepido, teorico, e perciò inefficace.

In fatto di sentimenti ognuno crede d'essere il più squisitamente adatto e il più profondo a provarli. È così facile proclamarsi principi di sensibilità ! Come si fa a trovare una misura esatta per stabilire che noi si senta l'amore del prossimo più vivamente dei buddhisti ?

Ma, si continua ad objettare, l'amore non è la suprema virtù nel Buddhismo, talchè da questo lato la palma tocca incontrastata al Cristianesimo.

Dai passi citati parrebbe che non è possibile dare all'amore più peso di quello che il Buddhismo magniloquentemente gli riconosce. E le storie edificanti delle vite anteriori del Buddha non intendono forse tutte all'apoteosi dell'amore, del sacrificio di sè stesso in pro degli altri ? Il Bodhisattva che si dà in pasto alla tigre per salvarla dagli strazi della fame, non opera

forse sotto l'impulso d'una sconfinata abnegazione? E abbiamo noi avuto il coraggio di rinnegare il nostro io nella eroica misura dei buddhisti?

Prima di segnalare manchevolezze e difetti si sarebbe tenuti ad acquistare una larga e precisa informazione dei dati di fatto. Troppo di frequente trincia giudizi sul Buddhismo chi ne ignora la vasta letteratura. È pericoloso dire: «questo manca al Buddhismo», perchè in realtà l'immenso oceano degli scritti buddhistici è fatto per appagare tutti i gusti, le esigenze del sentimento non meno che i bisogni dell'intelletto, le mistiche aspirazioni dell'anima non meno che gli ardenti sogni della fantasia. Chi desidera veder magnificato ed esaltato l'amore del prossimo legga, oltre alle già menzionate storie edificanti delle vite anteriori del Buddha, anche le varie biografie dei Bodhisattva, ossia degl'innumerevoli santi fioriti dopo il Buddha i quali si rifiutano di entrare nella delizia del conquistato Nirvâ*n*a solo perchè hanno fatto voto di sacrificarsi per la redenzione del mondo dei viventi dal baratro di dolore nel quale miseramente tribola e si dibatte.

Certo tra i laici, come già si è accennato, l'amore conserva un elemento affettivo e passionale che il monaco necessariamente ripudia. Nel monaco l'amore si intellettualizza e spiritualizza, diventa una forza psichica concentrata dal raccoglimento e dalla meditazione e adoperata come arma efficacissima contro tutte

le potenze della discordia, dell'odio, dello sdegno. Basti ricordare la forma di preghiera del monaco buddhista la quale consiste nel concentrare dentro sè stesso quanta più filantropia è possibile e nell'irradiarla poi in tutte le direzioni a comporre i dissidi, a sopire i livori, a placare le inimicizie ovunque nascono ed infieriscono.

Questo amore che non è più per Tizio o Caio o Sempronio, che è scevro di affettività e passionalità, ma che è fusione sublime di sentimento ed intelletto, scintilla di meditazione profonda, fulgido raggio dell'anima emancipata dalle miserie dell'*io* del *tu* e del *lui* e spaziante negli sconfinati campi del dolore mondiale; questo amore ci lascia indifferenti, increduli, scettici, così come indifferenti, increduli e scettici si rimane sempre davanti alle cose che non si capiscono e non si provano. Più che accusare i Buddhisti di non sentire l'amore pel prossimo come lo sentiamo noi, confessiamo pure che essi non solo sanno amare come noi nella loro società laica, ma conoscono e praticano nelle pure aure dei loro chiostri una forma d'amore sublimata di cui noi si parla a sproposito come dei colori il cieco.

In questo nostro occidente non è mancata nemmeno la voce calunniosa che il monaco buddhista poco o nulla curantesi del particolare cordoglio del singolo individuo che a lui ricorre, limitantesi a predicare a quest'ultimo freddamente dall'alto della sua illuminata co-

scienza la verità salvatrice, e beantesi della sua serenità di spirito, sia in fondo un grande egoista.

E al nostro monaco non si muove forse lo stesso rimprovero ? Egoista chi rinunzia al secolo, alle vane illusioni del mondo ? Egoista chi s'aderge alla contemplazione del divino e provvede alla purificazione del proprio cuore ? Egoista chi vuol diventare santo ?

Da una parte ci sono gli uomini prudenti i quali, secondo dice il Manzoni, « s'adombrano delle virtù come dei vizi, predicano sempre che la perfezione sta nel mezzo ; e il mezzo lo fissan giusto in quel punto dov'essi sono arrivati, e ci stanno comodi » ; dall'altra parte c'è la tendenza a trasformare la società in un sodalizio di mutuo soccorso, nel quale, in nome della filantropia, è vietato ad ogni singolo individuo d'inalzarsi sia pur di poco sul compagno per conquiste non pure di beni materiali e valori intellettuali, ma anche di virtù spirituali. Il nostro male inteso umanitarismo che soffoca le energie individuali e bolla dell'ingiurioso titolo di egoista il ricco, il dotto, il santo, non s'accorge che le masse ricche, le masse dotte, le masse sante non esistono, ma esistono i ricchi, i dotti, i santi. Chi fa progredire l'umanità è l'individuo ; i grandi benefattori dell'umanità sono appunto quei pretesi egoisti che creano la ricchezza, la scienza, la santità. Fra Pasteur che attende alle sue scoperte nel laboratorio e chiude l'uscio agl'importuni e nega il suo aiuto

di medico agli infermi che vanno a consultarlo, ed il sanitario che si prodiga a curare il male di Tizio, di Caio e di Sempronio, chiameremo più benemerito dell'umanità il sanitario ovvero Pasteur? No, non è egoista chi non vuole restare povero tra i poveri, ignorante tra gl'ignoranti, volgare tra i volgari; chi cerca la solitudine e il raccoglimento per la conquista di valori materiali, intellettuali o spirituali che un giorno generosamente largirà ai propri simili.

Ed i valori spirituali sono i massimi nel Buddhismo, e perciò è concesso all'uomo di scegliere il retto tenor di vita, che è quello del monaco e costituisce la quinta tappa nella carriera della santità. Fausto è il giorno in cui la rinunzia al secolo si compie, perchè da tale rinunzia l'uomo sarà messo in condizione di sforzarsi rettamente a raggiungere la santità (sesta tappa) mediante lo studio, il ricordo e la recitazione dei sacri testi (settima tappa), e soprattutto mediante la meditazione (ottava ed ultima tappa della carriera spirituale).

Eppure ci resta ancora il coraggio di vantarci della nostra superiorità etica e religiosa di fronte ai buddhisti perchè il nostro Vangelo ha proclamato: amate il vostro nemico, benedite chi vi maledice, a chi vi percuote sulla guancia destra e voi rivolgete ancor l'altra, a chi vi ha derubato della tonica e voi lasciate spontaneamente anche il mantello!

Anche su questo capo, solo l'ignoranza dei testi può far credere che faccia difetto al Bud-

dhismo l'audace precetto del rispondere all'odio coll'amore, al male col bene.

Basta aprire il Dhammapada per leggere: « *Non mai con la malignità si placa quaggiù la malignità, ma con la benignità : ecco la legge eterna* ».

Nel ricco repertorio delle leggende buddhistiche abbondano gli esempi di magnanimo amore verso il nemico. Ricorderemo, tra i tanti, l'esempio del principe Ku*n*âla il quale, fatto accecare dalla matrigna per vendetta d'incestuoso amore non corrisposto, a lei non solo perdona ma rivolge pensieri ed auguri di bene.

Famoso è pure il passo del Sa*m*yutta Nikâya : « Quando i tristi ti oltraggiano, tu devi dire : come sono buoni costoro che non mi percuotono ! E se ti percuotono, tu devi dire : come sono buoni costoro che non mi lapidano ! E se ti ammazzano con armi taglienti, tu devi dire : come sono buoni costoro che mi liberano da questa vita di triboli e mi risparmiano d'ammazzarmi da me stesso ! »

Ancora oggi un monaco buddhista, il Sumedha, scrive :

« Ciò che di meglio può fare un buddhista è di offrire a qualcuno parte del proprio cibo ad ogni pasto. Tale abitudine gli consentirà di sradicare a poco a poco la brama e di amare i propri ospiti e perfino, un giorno, i propri nemici. *Quando sarà andato così innanzi da poter largire senza far più distinzione fra amici e ne-*

mici egli allora raggiungerà, al pari del Buddha, la suprema tra le perfezioni ».

Come si vede, il buddhista è conscio che l'amare il proprio nemico è una virtù che sta in cima alla scala delle perfezioni morali e che non va imposta a tutti ed equiparata ai precetti essenziali del non ammazzare, non rubare, non desiderare la donna d'altri, non dir falso testimonio, non ubriacarsi. Il buddhista, insomma, rifugge dal paradosso, mette sì, tra le perfezioni l'amore verso il nemico, ma aggiunge : a tanta perfezione arriva solo un santo.

La nostra superiorità consisterebbe dunque, se mai, nel prescrivere universalmente come obbligatoria la più ardua delle virtù. Intanto, il nostro occidente sta dando lo spettacolo più raccapricciante di odio, di vendetta, di crudeltà che la storia registri, talchè il precetto dell'amare il nemico è diventato una irrisione. Il mondo buddhistico guarda a noi esterrefatto, ed in una rivista che si pubblica a Ceylon si scrive : « tanto abominio non sarebbe possibile se nel cuore degli europei trovasse ricetto un solo briciolino dell'insegnamento del Buddha riguardo all'amore del prossimo ed alla compassione ».

L'efficacia etica d'una religione si misura dagli effetti. Tutti gli europei che visitano i conventi buddhistici restano edificati dal candore di quei monaci e dalla purezza della loro vita. Quanto alla società laica buddhista, una statistica, assai dolorosa per noi, attesta, che

« in qualsivoglia città cristiana avvengono più delitti in un giorno che non in tutta Ceylon durante un anno ».

E che dire della tolleranza dei buddhisti? È virtù che tutti riconoscono in loro e sulla quale non occorre insistere.

Sull'efficacia morale del Buddhismo il lettore giudichi ormai da sè.

CAPITOLO III.

I conforti religiosi del Buddhismo.

Una religione pessimistica, sconsolata, non è una religione. Ma, si aggiunge, il pessimismo è la nota predominante nella dottrina del Buddha, dunque la dottrina del Buddha è tutto fuorchè una religione.

Anche il medico, rispondiamo, il quale fa la diagnosi di un male gravissimo e prescrive una cura lunga e penosa, sembra, ma a torto, un pessimista. Per scansar la taccia di pessimista dovrà il medico non parlare della cancrena? Il Buddha è stato chiamato ed è, in realtà, il gran medico delle anime, e come tale è inesorabile nel mettere a nudo le piaghe e nell'adoperare, a curarle, rimedi radicali. Ma, fatto ciò, egli promette come sicura la guarigione. È quindi iniquo chiamar la sua dottrina uno sconsolato pessimismo, quando invece fausta ne è la meta e radiosa. La diagnosi, ne conveniamo, è spaventevolmente vera, ma perciò appunto

ineffabilmente gioconda è la salute promessa in fine. Chi non ha il coraggio di guardar la pustola maligna sul proprio corpo ma la ricopre e nasconde, deve pure rassegnarsi a perirne.

Qual'è, dunque, questa terribile diagnosi dell'incomparabile medico dell'anima?

È perfettamente vano che l'uomo s'illuda di poter esser felice su questa terra. Anzi, si persuada che quante più parvenze di felicità sarà riuscito a crearsi tanto più il dolore sarà in agguato per colpirlo. Beato chi non ha nulla da perdere, beati i poveri, gli umili, i derelitti. Beato chi perdendo la giovinezza non ha da rimpiangere piaceri del senso, svaghi e tripudi d'ogni genere. Beato chi perdendo la salute non ha da provare lo schianto di rinunziare alle gioie della gloria e del potere. Beato chi in punto di morte non ha paura dell'arcana eternità a cui va incontro nè volge nella disperazione l'occhio sugli agi e le ricchezze che deve per sempre abbandonare. Il fondo della vita è dolore, se è vero che è dolore veder perire tutto ciò che ci è caro, separarci da chi amiamo, esser costretti a vivere con chi non si ama. Le cose a cui più ci attacchiamo sono labili e transitorie e perderle è una infinita tristezza, a volte uno strazio addirittura. Eppure non vogliamo sentire ragione, e sebbene esulcerati per effetto d'aver messo il nostro cuore in persona o cosa caduca, con le lacrime non ancora del tutto terse per la recente perdita, ecco che folli ci avvinciamo disperatamente ad un'altra persona o cosa ca-

duca apprestando a noi stessi nuove e più fiere delusioni ed angoscie. E così mille e mille volte recidivi ci troviamo un giorno alla vigilia di morire, sulla soglia dell'eternità, non conoscendo altre esperienze, altri palpiti, altri amori che quelli terreni, non avendo per nulla famigliare l'idea dell'eternità, anzi avendone paura, implorando a mani giunte dal prete o dal filosofo la pietosa bugia che la nostra anima è immortale, che dopo la morte riacquisteremo la nostra coscienza, torneremo ad essere gli stessi in carne ed in ossa, ci ricongiungeremo con le persone e le cose che abbiamo amate in vita. Ma una voce paurosa nel fondo della nostra coscienza grida: con la morte tutto che tu ami finisce. Si ha bel sforzarsi a credere, si ha bel sentirsi ripetere la pietosa bugia; la morte fa terrore. E fa terrore appunto perchè la bugia anche pietosa è sempre bugia e non può dar conforto. La verità conculcata si vendica sempre spietatamente, e la pace della coscienza non si raggiunge mai se prima non siamo sinceri verso noi stessi. «Ed è di tanto vilipendio la bugia» ha detto stupendamente il nostro Leonardo,« che s'ella dicessi ben gran cose di Dio, ella to' di grazia a sua deità: ed è di tanta eccellenza la verità, che s'ella laudasse cose minime, elle si fanno nobili».

Il medico se non è chiamato, non va a visitare l'infermo, e tanto meno gli forza la porta di casa. Il Buddha aspetta che l'uomo lacerato dai triboli a lui si rivolga, e allora, allora sol-

tanto, con tolleranza angelica ed insieme con ferrea fermezza, soavemente gli dice: persuaditi finalmente che tutto ciò che ha un principio, una nascita, deve fatalmente avere una fine, una morte; persuaditi che tutto è transitorio quaggiù, e perciò tutto è dolore e tanto più dolore quanto più gioia prima; persuaditi che questa esuberanza di forze giovanili oggi per te fonte di godimento intenso può essere distrutta dalla malattia, dovrà indubbiamente cedere il passo alla debole, malferma, fastidiosa vecchiezza; persuaditi che ricchezze, gloria, potere sono cose grame che di momento in momento la morte ti può rapire.

A questo punto della diagnosi due cose possono seguire. O l'infermo, sbigottito, recalcitra, s'allontana, non ha la forza d'affrontare la realtà, e preferisce illudersi, pensare che il Buddha esagera, che la vita non è poi così amara, che essa riserba a lui ancora gaudi e piaceri. Ovvero l'infermo accetta coraggiosamente la dura verità e tende impavido l'orecchio al resto della diagnosi spietata. Nel primo caso il Buddha esclama: povero illuso, torna pure ad inseguire il miraggio ingannatore, per te non è ancora scoccata l'ora dell'emancipazione, torna, schiavo infelice, alla catena dei sensi, delle fallaci speranze e delle brame traditrici, e quando dispererai nuovamente del mondo e di te stesso, vieni daccapo a me pel farmaco sovrano che oggi tu rifiuti. Nel secondo caso il Buddha così continua: grave è il tuo male, o fratello, incu-

rabile è il tuo male: se tu persisti a voler trovar consistenza nelle cose di questo mondo e a dare ad esse il tuo cuore: una cosa transitoria sei tu stesso, cambia il tuo corpo, mutano i tuoi sentimenti e pensieri, sei in un continuo divenire al pari d'ogni altro fenomeno, il tuo *io* che ti sembra tanto reale si trasforma senza posa, non è una essenza, perchè nulla esiste ma tutto diviene; è una fola quella che ti hanno insegnata, che cioè tu abbia un'anima immortale, una fola che tu hai creduta per compiacere al tuo egoismo; medita su te stesso, sradica dal cuore il supremo degli errori e cioè l'amore alla impura carne e alle ossa che formano il tuo corpo, l'amore a tutto quel complesso di mutevoli sensazioni ed idee che formano la tua coscienza; apri gli occhi alla luce, distogliti dal caduco e dal labile, sradica, sradica, sradica la brama fonte del tuo dolore. La diagnosi così è completa; la radice del dolore è la brama. Ciò che cessando sembra dover far cessare la vita, imperocchè per noi quando non si desidera più par che non si viva più, fa invece cessare il dolore, la forma di vita volgare ed abietta, e dischiude la porta alla vita religiosa, a quella che guarda in faccia alla morte senza tremare, sa le gioie della imperturbabilità, pregusta la delizia della fine d'ogni transitorietà dolorosa, la delizia del Nirvâ*n*a.

Ma come si fa a sradicar la brama?

Qui comincia la cura lunga ma infallibile. Essa consiste nel percorrere le otto tappe della

carriera spirituale. Il desiderio si recide a poco a poco. Non si può d'un salto pervenire al Nirvâ*n*a. Contentarsi di poco, compiere coscienziosamente e con umiltà il particolare dovere sociale che il destino ci ha assegnato, sentir compassione per chi soffre, portare in ogni cosa uno spirito di equanimità e di bontà, rassegnarsi alla disgrazia, non insuperbirsi della buona fortuna, beneficare il prossimo, in una parola, l'esercizio delle virtù sociali ci porta già molto innanzi nell'ardua impresa di abbattere il nemico, la brama. Una coscienza pura ed illibata è il sovrano dei conforti religiosi. Chi ha compiuto interamente il proprio dovere non può conoscere la disperazione, la vera infelicità. Chi rende ossequio alle fatali leggi cosmiche della causalità, della transitorietà dei fenomeni e del perenne divenire di materia e di spirito, impara la rassegnazione, altro impareggiabile conforto religioso. Certo non è agevole, sebbene non sia impossibile, vivere nel mondo ed agire in esso senza attaccamento e con spirito stoico, vale a dire compier l'opera che la società ci ha affidata in maniera che la esca dalle nostre mani perfetta senza che da essa ci ripromettiamo nessun guiderdone, simili all'artista che indugia, suda, veglia e si logora sulla tela o sul marmo indipendentemente da qualunque lucro e solo in omaggio e per amore all'arte. La virtù per la virtù come l'arte per l'arte. Oh, come s'incede allora fra la gente sicuri di noi stessi, quanto limpido diventa il nostro sguardo,

quanta fiducia inspiriamo negli altri, con quale rapidità ci acquistiamo amici e discepoli devoti!

Inoltre il Buddhismo, con la sua mirabile tolleranza, non vieta di credere in questo o in quel dio, non sottrae all'uomo il conforto della fede che si può avere ereditata dagli avi. C'è posto nel mondo anche per gli dei, dappoicchè il *Karma* buono o cattivo crea necessariamente nella scala degli esseri una gerarchia che logicamente deve estendersi dal verme alla divinità. Solo che la divinità non è l'espressione più alta dell'essere, è anch'essa soggetta alla legge del divenire, alla catena di causa e d'effetto, alla nascita ed alla morte. Nascere uomo è quanto di meglio può largire il *Karma*, perchè ogni uomo può diventare un Buddha, raggiungere la conoscenza emancipatrice, uscir fuori del cerchio doloroso del perenne avvicendarsi di nascita e morte. Sicchè il Buddhismo tollera, ma non incoraggia a rivolgersi agli dei, tollera ma non approva riti e cerimonie esterne. Gli dei non possono fare grazie, modificare, cioè, gli effetti fatali delle nostre azioni. Vana è la preghiera che non sia un pensiero puro o un'opera buona. Il sacrificio che importi l'uccisione di bestie è un sacrilegio; le abluzioni nei sacri stagni mondano il corpo dal sudiciume, ma non l'anima dal peccato; offerte d'incenso e di fiori alle are, processioni, luminarie e pellegrinaggi non promuovono la vera salute dello spirito, distolgono anzi dai veri e supremi conforti re-

ligiosi, e non si vietano solo perchè sono indispensabili alla psicologia delle masse.

I veri supremi conforti religiosi si provano nella solitudine. Il grado di miseria o di ricchezza spirituale d'un uomo si misura dalla intensità con cui schiva o cerca la solitudine. È questa il tempio per l'epifania del divino. Mondi il cuore d'ogni cupidigia, allorchè ci tiriamo fuori dalla gente umana affaticata, e siamo soli in una grotta montana o in qualunque altro recesso in mezzo al suggestivo silenzio della gran Madre Natura, e ci apprestiamo a contemplare e a meditare, allora, allora soltanto scopriamo noi stessi, ci esaltiamo in noi stessi d'esser nati e di dover morire ; allora, allora soltanto l'enigma dell'Universo trova la sua soluzione, la carne è vinta e lo spirito trionfa.

L'argomento della meditazione sia di preferenza la transitorietà delle cose, l'instabilità del proprio corpo e dei propri pensieri. Meglio ancora se abbiamo sotto gli occhi uno scheletro. Appunto quel che l'uomo volgare rifugge dal guardare, appunto la più mesta realtà il savio non solo guardi, ma approfondisca, contempli. Guardi quelle occhiaie vuote, quel teschio, quelle costole, e pensi che è questione di tempo perchè anch'egli diventi quell'oggetto di orrore. Dov'è l'*io* di quel carcame ributtante ? Dov'è l'*io* nel perenne fluire della coscienza la quale è tenuta in vita, come la fiamma, dalla arsione di sempre nuove molecole di combustibile ? Eppure, per questo *io* che non esiste, quante

illusioni abbiamo vagheggiate, quanti peccati abbiamo commesso! Gli ultimi legami dell'egoismo si spezzano; c'immedesimiamo con quello scheletro senza più ombra di ripugnanza; usciamo fuori di noi stessi; c'identifichiamo col verde del prato che ci sta innanzi o con la vetta del monte indorata dal tramonto sulla quale si posa il nostro sguardo, o col sibilo del vento fra le foglie, o col lontano rintocco d'una campana; il nostro spirito ritrova in quest'estasi sè stesso; crollano le barriere di spazio e di tempo, lontane cose e prossime, passato, presente e futuro si confondono; riconosciamo noi stessi in questo o in quel personaggio della storia più remota; intuiamo il futuro; sparisce il mondo esterno, non si ode più il fragore del tuono nè si vede il bagliore del lampo; l'universo e noi diventano una cosa sola; non si veglia nè si dorme nè si sogna; si è diventati purissimo spirito; si pregusta il Nirvâ*n*a. Noi che si ama tanto questa larva dell'*io* e per essa si fatica, si suda, si soffre, e si pecca, dobbiamo infine in essa ravvisare la fitta tenda che ci nasconde il divino. L'estasi della meditazione è un tale conforto religioso che tutti gli altri avanza. Per i buddhisti essa vale il mare di latte, i fiumi di miele, i Paradisi di tutte le altre religioni. In essa tutti quegli elementi che nuotano nel fondo della nostra coscienza subliminale vengono a galla non appena resta soppressa dal raccoglimento del pensiero l'altra coscienza, diremo così, volgare e quotidiana che in noi

riflette il mondo esterno con l'instabilità dei suoi fenomeni e coi suoi dolori. Dire ciò che si prova nell'estasi è impossibile : è un mondo nuovo, scevro d'ogni mutamento e d'ogni afflizione, affrancato dall'illusione dell'*io*, emancipato dallo spazio, dal tempo e dalla legge di causalità, il quale sorge sulle rovine dell'antico a sostituire la luce alla tenebra, la gioia al dolore, l'immobile eternità al tempo che senza posa, senza pietà, senza ragione cammina, cammina, cammina per creare e per distruggere, per allettare e per tradire.

Nell'estasi della meditazione si preliba il Nirvâ*n*a, ossia l'ultima mèta, il supremo conforto, la massima promessa del Buddha, la sola realtà, il porto dell'eterna pace.

A questo punto i clamori della gente che non pensa e non ha occhi per la luce del divino, si fanno assordanti. « Il Nirvâ*n*a è il nulla », si grida, « il Nirvâ*n*a è un terrore più che una consolazione ».

Certo noi rispondiamo, il Nirvâ*n*a non è tutto quello che siamo soliti amare su questa terra, non è quel luogo di beatitudine nel quale il nostro egoismo e la nostra ignoranza ci vogliono trasportare dopo la morte con la nostra persona rifatta a nuovo, coi genitori la moglie i figli e gli amici che amammo in vita e magari col cagnolino fedele, per continuare a godere indisturbati tutti i piaceri che ci furono cari quaggiù e anche gli altri che agognati non riuscimmo a conseguire. Il Nirvâ*n*a comincia là

dove finisce tutto questo mondo terreno di cose, di sensazioni e di pensieri impermanenti; è una realtà che sorge come prima resta abbattuto l'edificio delle nostre illusioni; è l'eterna ebrezza del nettare della virile contemplazione del vero fusa col purissimo amore d'una vita santa; è un incendio di passioni e di dolori che si spegne; è il nulla per rispetto allo spazio, al tempo, alla causalità; è il tutto per rispetto all'eternità.

Il Nirvâ*n*a s'intravvede da lontano e diventa sempre più accessibile alla nostra comprensione via via che ci spogliamo degli affetti terreni, che affiniamo l'anima nostra con la meditazione, che progrediamo nel cammino della santità. Chi vorrà non aver fede nell'esito d'una vita spesa nel riconoscere virilmente la tragica verità delle cose e nell'amare tutte le creature fino all'annientamento completo del proprio egoismo? Un sano istinto, la voce profonda della coscienza ci rassicura che il Buddha è una guida fidata quando c'invita a seguirlo nell'ineffabile pace del Nirvâ*n*a.

E per concludere citerò le parole del monaco Sumedha che ho già avuto occasione di menzionare quale vivente, fedele seguace della dottrina del gran medico delle anime:

« Sebbene noi buddhisti crediamo che il mondo intero soffra continuamente, tuttavia la nostra non è una dottrina pessimistica, poichè esiste, secondo noi, una felicità ed una gloria di là di tutti i triboli. Via via che progrediamo verso

il Nirvâna, la nostra mente si colmerà di giocondi pensieri i quali ci aiuteranno a superare coraggiosamente tutti gli ostacoli che saremo per incontrare sul nostro cammino. Se la nostra virtù progredisce e il male si assottiglia, noi un giorno raggiungeremo quella infinità di gaudio nella quale tutte le forme del male si riducono a zero, così come il valore d'una frazione raggiunge l'infinito quando il denominatore si riduce gradualmente a zero.

L'ultimo stadio di questo nostro progredire è del tutto differente dalla nostra condizione presente così come una rosa differisce dalle foglie, dalle radici e da tutte le altre parti del rosaio, in colore, odore, forma e via dicendo. Come un fanciullo dal quale non si può esigere che capisca essere il quadrato della ipotenusa d'un triangolo rettangolo uguale alla somma dei quadrati degli altri due lati, pazientemente prosegue i suoi studi ed un giorno arriva a capire questo grande teorema geometrico, così pure noi un giorno ci schiuderemo nel fiore fragrante del Nirvâna sol che seguiremo gl'insegnamenti del Buddha ».

Ed il nostro Leonardo non ha forse anche lui affermato :

« Sì come una giornata bene spesa dà lieto dormire, così una vita bene usata dà lieto morire » ?

In cammino, dunque, per la via della verità e delle opere buone, verso la terra promessa dal Buddha !

CAPITOLO IV.

Il Buddhismo nelle sue relazioni con la scienza.

Può mai una bugia consigliarsi, avere un valore che avanza quello della verità? Si sente a volte lodare la bugia pietosa, la bugia utile, la bugia necessaria:

> Così all'egro fanciul porgiamo aspersi
> Di soave licor gli orli del vaso:
> Succhi amari ingannato intanto ei beve
> E dall'inganno suo vita riceve.

Ma se non si tratta d'un fanciullo, ma d'un adulto? E, magari trattandosi d'un fanciullo, come lo indurremo più a bere il farmaco amaro la seconda o la terza volta, dopo cioè ch'egli avrà scoperto l'inganno di cui è stato vittima la prima volta? Troveremo in lui una resistenza intransigente che non avremo più nè il coraggio nè i mezzi di vincere, e per giunta le posizioni saranno invertite moralmente: il fanciullo disprezzante comanderà legittimamente e noi ci umilieremo ed ubbidiremo. L'esito, insomma, d'ogni bugia magari pietosa, è sempre funesto.

Il conforto religioso che non ha base nella verità e ha da temere il ragionamento del matematico o il dato di fatto del naturalista o il sillogismo del filosofo, è un assai povero conforto. Si brucino pure sui roghi tutti i rappresentanti della scienza, non si riuscirà con ciò ad estirpare

dall'uomo la naturale tendenza a scoprire l'immediata causa d'un effetto, vale a dire la tendenza scientifica la quale si ribella e si rifiuta a lasciarsi sostituire dalla fede cieca là dove la ragione ha il suo impero incontrastato. Una bambina intelligentissima di cinque anni, condotta dalla madre presso certi amici lontani, maestri nell'apprestarle svaghi, divertimenti e giuochi, si sente dire da uno degli amici la sera quando è l'ora di andare a letto e dire le orazioni, : « ebbene, ora, va' a ringraziare il buon Dio che ti ha condotta qui a passare il tempo giocondamente ». La bimba risponde : « veramente, debbo ringraziare la mamma, perchè è la mamma che mi ha condotta qui ».

Questa piccola eretica assurge a un simbolo. Essa rappresenta l'indomabile recalcitrare della umanità alla rinunzia dell'osservazione e della argomentazione scientifica. Ad un fenomeno che ha la sua ragione sufficiente ed immediata, come si fa ad attribuire, in omaggio alla fede, una causa lontana che nulla ha a che vedere con esso fenomeno ?

Se gagliardo è nell'uomo il bisogno religioso, non meno gagliardo in lui è il bisogno scientifico. I peggiori atei sono precisamente i credenti d'una volta che hanno acquistato la coscienza dei torti patiti dal loro bisogno scientifico.

D'altra parte, la scienza, che vuole invadere il campo della religione e s'illude di poter sola appagare le aspirazioni spirituali e risolvere l'enigma dell'universo, è semplicemente ridi-

cola. I più grandi mistici sono precisamente gli scienziati d'una volta che hanno acquistato la coscienza dei torti patiti dal loro bisogno religioso.

Orbene il Buddhismo, non ha nulla da temere dalla scienza, perchè non conculca mai i diritti della ragione; e non ha nulla da invidiare alla fede, perchè soddisfa tutte le aspirazioni dell'anima. Sul tema delle relazioni fra il Buddhismo da una parte e la scienza e la fede dall'altra, ha scritto pagine mirabili per profondità e chiarezza Paul Dahlke che non esito a chiamare il moderno San Paolo del Buddhismo in occidente. Il libro del Dahlke, pubblicato nel 1912, non ha ancora avuto, per causa della tragedia mondiale sopraggiunta, tutta la risonanza che merita. Non è ancora stato tradotto in italiano, e forse a ciò si deve se tanti continuano a parlare a sproposito sul Buddhismo e perpetuano nel nostro paese pregiudizi ed errori circa il significato e la portata della dottrina del più grande Savio dell'umanità. È impossibile interpretare e diffondere tra gli europei il pensiero del Buddha con maggiore fedeltà, perspicacia ed efficacia del Dahlke, sicchè riassumere qui il quinto capitolo dell'opera di lui « *Buddhismus als Weltanschauung* » significa offrire al lettore quanto di meglio sia stato scritto fino ad oggi in Europa sulle originali ed audaci meditazioni del Buddha e sui loro rapporti con la scienza. Alcuni passi del Dahlke più caratteristici e persuasivi saranno

tradotti integralmente, e quindi chiusi fra asterischi.

Il mondo può considerarsi o come qualche cosa che *è*, ovvero come qualche cosa che *diviene*. Qualunque cosa diviene, vale a dire, qualunque *processo*, presuppone delle ragioni sufficienti, ossia delle forze. Tutti i processi del divenire cosmico si dividono in due grandi categorie : quelli che sono mantenuti, cioè *i processi morti*, e quelli che si mantengono da sè, cioè i *processi vivi*. La caduta d'una pietra è un *processo morto*, perchè non già una forza insita nella pietra fa cadere la pietra, bensì la forza che prima ha sollevato in alto la pietra ed ha così determinato la sua caduta. La caduta della pietra non è dunque un'azione ma una reazione. La fiamma invece è un *processo vivo*. perchè una forza insita nella fiamma la spinge ad appigliarsi a sempre nuove molecole di combustibile e così ad alimentarsi. La fiamma, sì, è un'*azione*, e non già una reazione. Analogamente, un essere vivente è un *processo vivo*, perchè una forza intima lo spinge a nutrirsi e a mantenersi in atto, e perciò un essere vivente è un'azione, e non già una reazione.

La scienza considera il mondo non già nell'aspetto dell'essere ma del divenire. Se non che, di questo divenire soltanto i processi morti, ossia le reazioni, possono costituire il dominio proprio della scienza. Questa, infatti, vuole misurare e calcolare, e misurare e calcolare si fanno i soli processi reattivi, giammai e poi mai

gli attivi. « Si può con la massima precisione predire in base al calcolo quando è cne questo o quel pianeta occuperà quel dato posto in cielo. Ma nessuna scienza, nessuna Accademia di questo mondo, può antivedere se nell'attimo che segue io volgerò il pollice a sinistra ovvero a destra ». Ogni volta che la scienza vuole chiarire i processi vitali in base al metodo col quale studia, interpreta e spiega i processi morti, diventa assurda e ridicola. « Si ha bel subordinare l'intero problema della nutrizione, l'intera economia d'un organismo vivente alla legge della persistenza dell'energia, in realtà non si fa un passo avanti nel problema del che cosa è appunto mai ciò che mantiene in atto il processo ; anzi il problema non è nemmeno sfiorato, anzi anzi è addirittura ed intenzionalmente messo da parte per quanto è possibile, sino a tanto che la nostra logica naturale si ribella ad un simile procedere, tanto somigliante a un dotto giuoco di bussolotti, e richiede qualche cosa di più positivo e reale ».

I processi attivi, vitali sfuggono alla percezione dei sensi, sono fenomeni soprassensibili, e come tali esulano dal campo della scienza, poichè questa può studiare e rendere ragione dei soli processi che cadono sotto i sensi e che sono appunto i processi morti, reattivi.

« La scienza insomma è sempre rigidamente *materialistica* e concepisce il divenire del mondo in senso sempre rigidamente *meccanico*. Per essa la ragione sufficiente d'un fenomeno è un

altro fenomeno talchè tutte le ragioni sufficienti sono sensibili ».

Di contro alla scienza sta la fede.

La fede crede in un Ente soprassensibile che è la ragione sufficiente per tutto il divenire cosmico. Dominio della fede dovrebbero essere i processi attivi come quelli che in tanto si mantengono in vita in quanto in essi agiscono forze soprassensibili. La fede, invece, commette, in senso inverso, lo stesso errore della scienza: questa, esorbitando, vuole spiegare i processi vivi al pari dei processi morti e diventa ridicola : quella vuole spiegare i processi morti alla stessa stregua dei vivi e, sconfinando, s'impiglia in contraddizioni che le rendono impossibili le condizioni stesse dell'esistenza. La fede afferma che nessun capello cade dalla mia testa senza volere di Dio quale ragione sufficiente. Ciò posto come si fa a non cadere nella dottrina della predestinazione, ammessa la quale, resta esclusa la fede? « Difatti, se c'è predestinazione, non c'è libero arbitrio, se non c'è libero arbitrio non c'è anima, e se non c'è anima non c'è Dio ».

Fra scienza e fede s'interpone il Buddhismo coi suoi teoremi scientifico — religiosi. Il Buddhismo ha in comune con la scienza il principio che tutto l'universo è un composto, un aggregato di parti, che tutto, cioè, è condizionato e relativo. Qualche cosa di assoluto, d'indipendente, un'anima sempre identica con sè stessa, non esiste. Se non che, il Buddhismo, a differenza

della scienza, distingue i fenomeni attivi dai reattivi, in quanto nei primi riconosce una forza soprassensibile la quale si determina da sè ed è in atto, mentre i secondi presuppongono delle forze che hanno agito e delle quali essi sono la reazione pura e semplice. E i processi reattivi e gli attivi si chiamano egualmente sa*m*skâra. In altri termini si adopera una parola sola per designare tanto la causa, quanto l'effetto. Sa*m*skâra in rapporto ai fenomeni vitali indica che è in giuoco una forza efficiente, soprassensibile; mentre in rapporto ai processi morti si riferisce a forze che hanno già agito. L'ammettere nei processi vivi una forza soprassensibile che è una causa determinante, stacca il Buddhismo dalla scienza e lo riconcilia con la fede. Salvo che « mentre la fede fa sussistere tutti i viventi in base ad una causa universale e con ciò ammette una ragione sufficiente in sè e per sè (sotto forma di qualche cosa di trascendentale, di un Assoluto, di Dio), val quanto dire *crede*, e conseguentemente s'impiglia nella difficoltà d'interpretare anche il complesso di fenomeni reattivi del mondo facendo capo a questa forza unica e trascendente, il Buddha invece insegna che *ogni vivente esiste in base ad una forza individuale propria soltanto a lui* ».

Questa forza individuale è il karma, è ciò che dà al vivente la sua fisionomia unica, particolare, non suscettibile d'essere paragonata e riprodotta come qualunque fenomeno reattivo.

La forza universale e trascendente, ossia Dio, sussiste di per sè, e come tale è oggetto di fede. Invece, la forza insita in ogni individuo si concepisce solo in una stretta e continua dipendenza dai materiali che elabora e che il Buddha chiama gli skandha. Essi sono in numero di cinque: corpo, sensazione, percezione, discernimento e coscienza. Se non che, questi materiali, questi skandha nell'essere vivente si trovano in un continuo divenire, rappresentano fasi d'un processo che mai s'arresta. In altri termini occhio, cervello, polmoni, fegato sono una cosa nel cadavere ed un'altra nell'essere vivente. Considerati dal punto di vista anatomico sono parti del corpo, ma diventano invece fasi, forme di sviluppo nel vivente, poichè e occhio e cervello e polmoni e fegato funzionano in base alla stessa intima e soprassensibile forza che mantiene in vita l'individuo. Gli skandha quindi sono qualcosa di ben diverso dalla materia così come questa è concepita dalla nostra scienza. Gli skandha sono un materiale cui un'energia individuale di continuo va elaborando. « La materia in sè e per sè è un concetto altrettanto privo di sostrato quanto la forza in sè e per sè. Entrambe sono oggetto di fede, la prima è oggetto di fede della scienza, la seconda oggetto di fede delle religioni.... Permettere al proprio pensiero di lavorare con *una forza in sè e per sè, con una materia in sè e per sè,* significa lavorare con delle mezze realtà le quali hanno quello stesso contenuto reale che può avere la

facciata d'un foglio di carta, ove la si consideri in sè e per sè. Pensare a codesto modo è nient'altro che una mancanza di disciplina del pensiero ».

Un essere vivente va dunque considerato come l'espressione del suo Karma, della forza individuale che elabora senza posa gli skandha. Un essere vivente rappresenta un processo di combustione o meglio di nutrizione, e quest'ultimo non può contenere in sè nessuna identità e permanenza, poichè ad ogni momento della vita rappresenta un nuovo valore biologico. Com'è mai possibile quindi parlare di un *io*, di un'anima sempre identica con sè ? L'essere vivente è dunque anâtmâ, ossia senza un'anima concepita come qualche cosa d'indefettibile e d'immutabile.

« La posizione che prende il Buddha fra i due punti di vista opposti della fede e della scienza, anzi al di sopra di essi, può formularsi così : la fede dice che *tutto sta fermo*, cioè al posto assegnatogli da Dio, dalla *Forza in sè e per sè* ; la scienza dice che *tutto cade* (al pari della pietra portata in alto) ; il Buddha dice che *tutto arde*, che cioè ogni processo si svolge in base ad una energia che gli è propria ».

Ma qui sorge una difficoltà.

Se io sono in tutto e per tutto forma del Karma, dov'è più il punto a cui appoggiandomi io posso riconoscermi tale ? Difatti, questo punto d'appoggio dovrebbe essere a sua volta una forma del Karma.

« Il karma, l'insita energia, è ciò che conferisce a un dato processo, cioè all'essere vivente, *la base, la compattezza, la continuità*. Come tale esso si manifesta a me individuo immediatamente come *coscienza*. In questa coscienza io mi riconosco come qualche cosa che sussiste in base ad una energia insita, in quanto che la coscienza da una parte è ciò che conferisce continuità al processo dell'io. dall'altra però rappresenta in ogni attimo un nuovo valore biologico, *karmico*, secondo deve necessariamente accadere in qualunque processo di combustione.

Nota bene : la coscienza non è il karma. Chè in tal caso il Karma sarebbe qualche cosa d'identico con sè stesso. Il karma piuttosto *diventa* coscienza nel corso della evoluzione spontanea. La coscienza è il *valore-limite* in cui ad ogni attimo dell'esistenza la forma dell'energia e l'energia stessa si fondono insieme, e quindi la coscienza è ciò che conferisce al processo dell'io non soltanto la continuità concettuale ma reale.

La fede assume come ragione sufficiente una forza trascendente, un qualche cosa di soprassensibile in sè e per sè. La scienza ripudia ogni soprassensibile ed ammette come ragione sufficiente d'un processo altri processi. Il Buddha insegna che i processi in atto sussistono in base ad un'intima energia. in base cioè a qualche cosa di soprassensibile ; ma questo qualche cosa di soprassensibile non è in sè e per sè nè trascendentale in sè e per sè, ma *diventa percepibile*

all'individuo come coscienza nel corso d'una evoluzione spontaneamente attiva......

L'intima energia, a differenza d'una forza universale trascendente, sussiste sempre subordinatamente ai materiali che elabora.

Tutto ciò si capirà meglio mediante il paragone con la fiamma.

Nella fiamma ogni attimo rappresenta un determinato grado di calore, che come tale è il potere stesso di dar luogo ad un immediato successivo momento di arsione. Questo potere si realizza ovunque e fino a tanto che c'è combustibile, nutrimento. Il combustibile è, per così dire, lo stimolo liberatore, che mette in azione, ossia trasforma in energia viva il potere, l'energia potenziale che la fiamma rappresenta in base al suo calore ad ogni istante. Con questo passaggio ad energia viva ossia, col fatto stesso che un nuovo momento d'arsione è chiamato in vita, si accompagna il sorgere di un nuovo grado di calore, di un nuovo valore di energia potenziale, il quale passa daccapo in energia viva, cioè nell'immediato successivo momento di arsione, e così di seguito. È un processo che l'atto del caricarsi e scaricarsi opportunamente serve ad illustrare. Lo scaricarsi, ossia il passaggio dell'energia potenziale in energia attuale, è contemporaneamente un nuovo caricarsi di energia potenziale. In ciò consiste appunto l'essere d'un auto-agente. Auto-agente è ciò che ha la capacità, il potere, di sostentarsi da sè, e cotesto sostentarsi da sè, ove venga analiz-

zato, assume la forma d'un auto-caricarsi. Passata che sia l'energia da potenziale in vivente, non c'è più bisogno di nessun nuovo esterno intervento d'energia, per creare un nuovo contenuto di energia potenziale. Questo nuovo contenuto risulta dall'atto stesso dello scaricarsi. L'energia, la vera, reale energia non è qualche cosa che deve ricevere un impulso dal di fuori, per potere entrare in funzione: è piuttosto funzione, azione stessa, si dimostra tale per sè stessa, e ci resta solo ad intuirla e a capirla in questa sua particolare facoltà.

Se questa naturale intuizione e comprensione è diventata per noi tanto poco naturale, la colpa è tutta del nostro modo di pensare disciplinato unilateralmente in visioni meccaniche. Sempre che qualche cosa accade, andiamo subito a cercare l'impulso esterno ; ma non dobbiamo mai dimenticare, che la scienza non ci dà il mondo in azione, bensì il mondo in reazione, ed in quest'ultimo, evidentemente, se non c'è impulso dal di fuori, nulla, assolutamente nulla può accadere....

Tutto ciò che è in atto arde. Solo tenendo presente la vita della fiamma può capirsi il processo dell'*io*.

Al passaggio da energia potenziale in vivente corrispondono nel processo dell'*io* i movimenti della volontà. In ogni momento dell'esistenza il processo dell'*io* rappresenta un dato valore di energia potenziale, il quale, sempre che il mondo esterno coi suoi stimoli (produ-

centi la scarica) interviene, passa sempre daccapo in energia attuale sotto forma di movimento della volontà. Ogni scarica rappresentata da questo movimento della volontà è contemporaneamente un auto-caricarsi di energia potenziale. Si tratta insomma d'un processo d'auto-sostentamento nel senso più stretto della parola. I movimenti della volontà sono sempre il nuovo punto d'appoggio che l'*io* crea a sè stesso, sempre il nuovo sostentamento che dà a sè stesso.

Ciò che più importa, quando ci si rappresenta il processo così, è di veder ben chiaro che il karma non si prolunga attraverso l'evolversi dell'*io* a mo' d'una solida corda (come dovrebbe necessariamente accadere posto che l'*io* fosse una entità, poco monta se poi la si chiami anima o forza vitale o altro), ma piuttosto balza su sempre daccapo in ogni movimento della volontà e da un materiale a cui il karma esso stesso conferisce sempre daccapo la facoltà di far sorgere nuovo karma. Il materiale deve essere *karmatizzato* per poter far balzar fuori nuovo karma. Come dallo stropicciare un pezzo di legno con l'altro vien fuori una certa quantità di calore, che sempre di nuovo vien fuori ad ogni nuovo sfregamento, così pure dall'attrito del processo dell'*io* col mondo esterno, con le cose, balzan fuori sempre daccapo nuovi movimenti della volontà....

Questa reazione del processo dell'*io* al mondo esterno è il karma, cioè quello che man-

tiene in atto il processo stesso. Ciò che resta soprassensibile al resto del mondo diventa percepibile all'individuo via via che s'evolve spontaneamente. Nulla dunque c'è di recondito nel processo dell'*io* quando si pensi che, al pari della fiamma, non è qualche cosa che ha origine come funzione, ma è l'originarsi stesso in virtù d'una auto-energia individuale. Il processo dell'*io*, in altri termini, è la sete di vivere, l'impulso alla vita, la vita stessa, così come il calore della fiamma è la fiamma stessa. Non abbiamo l'istinto di vivere, ma siamo questo istinto stesso.

La scienza fa derivare un vivente dal padre e dalla madre e s'incaglia nei bassifondi del problema dell'eredità. Secondo il Buddha invece l'ovulo e la cellula seminale costituiscono soltanto il materiale del nuovo vivente, al quale dà l'individualità un terzo fattore che non può essere altro che un'energia individuale. Quello che la scintilla è per il pezzo di legno e l'ossigeno dell'aria, è l'energia individuale per l'ovulo e la cellula seminale. Nel primo caso si ha la fiamma, nel secondo si ha il nuovo vivente.

Cotesta energia individuale che dà vita all'ovulo e alla cellula seminale è il karma d'un'altra esistenza, il quale, al momento della morte, accende, per così dire, nuovo combustibile e dà origine ad un nuovo processo dell'*io*, vale a dire ad un nuovo individuo con la coscienza dell'*io*. Ogni individuo è quindi forma del proprio karma. La genealogia di un dato

fuoco non va a cercarsi nella foresta che ha fornito il legno nè nella miniera che ha largito il carbone, bensì nella fiamma che ha acceso il combustibile : così pure la genealogia d'un individuo non deve cercarsi nel materiale dato dai genitori, ma nel karma d'una esistenza anteriore. Noi siamo eredi di un karma che non ha mai avuto principio, e la nostra presente esistenza è l'ultimo anello d'una catena infinita di esistenze anteriori. Il processo dell'*io* non può avere avuto principio, se è vero che, al pari della fiamma, si tratta d'un processo che si sostenta da sè. Ha un principio tutto ciò che è un prodotto e che quindi o è creato da Dio o da condizioni esterne. Ma l'*io* non è prodotto, agisce per impulso proprio, e perciò logicamente non può avere un principio. « Il processo dell'*io* non riceve nessuna spinta dal di fuori, non è posto in moto, ma arde ab-eterno, in quanto che si rigenera senza posa. Sempre che una esistenza cessa con la morte, il karma, in virtù del quale essa arse, di nuovo prende possesso d'un'altra sede e accende un nuovo processo dell'*io*, che si evolve nella nuova individualità ».

Il Buddha, in altri termini, ammette le rinascite.

Non è forse questo un articolo di fede ? È mai possibile dare una dimostrazione plausibile della reincarnazione ?

Il Buddha afferma di essersi ricordato di molte sue vite anteriori e che tale facoltà acquista chiunque, al pari di lui, raggiunge la su-

prema verità da lui scoperta ed evangelizzata. Chi riesce a liberarsi dal falso concetto che l'*io* sia una entità e qualche cosa d'identico con sè stesso, acquista, mediante l'intensa meditazione e la conoscenza tecnica di particolari poteri psicologici, la capacità di ricordarsi delle proprie esistenze anteriori. « Tale capacità, apparentemente soprannaturale, è in realtà soprannaturale nel senso stesso in cui il telefono, o i raggi Roentgen o la telegrafia senza fili sono soprannaturali per il selvaggio.... Per veder splendere attraverso la fessura il lume nella camera vicina è necessario spegnere prima il proprio. Del pari bisogna prima spegnere il concetto dell'identità dell'*io*, aver cioè prima acquistata la sapienza d'un Buddha, per poterci poi vedere retrospettivamente nell'atto di venir su a galla luminosi nella coscienza, sempre più e più distante retrospettivamente, una fase luminosa venendo su a galla dietro l'altra, finchè l'ultimo bagliore si perde nel crepuscolo, gravido di vita, di infinità senza principio.... Se vogliamo prestar fede ai testi, ci fu al tempo del Buddha e in quello di cui ci danno notizia i *Salmi dei monaci e delle monache*, un cospicuo numero di persone che riuscì ad avere la capacità del ricordo retrospettivo delle esistenze. E se qualcuno afferma che una siffatta cosa è impossibile, egli somiglia ad un uomo che stia ai piedi d'un monte e che a colui il quale stando sulla cima gli descrive quel che vede, risponda : è impossibile che tu veda tutto ciò perchè an-

ch'io ho due occhi al pari di te, miro lo stesso mondo che miri tu, eppure non vedo nulla di ciò che mi racconti».

Del resto, la dimostrazione della rinascita, oltre che nel ricordo retrospettivo delle vite, si ha in una necessità logica. Già in questa vita ho sperimentato nella mia coscienza in che modo il processo dell'*io* si rigenera di continuo al pari della fiamma. È qui che il mistero si svela e che il miracolo non ha più nulla di miracoloso. Se il karma ha la capacità di far passare da un attimo di questa vita all'altro successivo, diventa naturale e logico pensare che deve del pari far passare da una esistenza all'altra. Ma in questo passaggio non trasmigra nessuna entità, nessun *io* : è una fiamma che ne accende un'altra.

Chi leggendo questa nitida esposizione che fa il Dahlke dei principî teoretici fondamentali del Buddhismo, non sente d'esser messo di faccia ad una rivelazione, o non ha capito o non ha voluto capire.

Nel primo caso (ed è il solo che prendiamo in considerazione, perchè è vano ragionare con chi non è in buona fede ed ha un partito preso) non bisogna sgomentarsi, ma cercare di famigliarizzarsi a poco a poco col nuovo metodo di argomentare del Buddha. Avvezzati dalla nostra scienza a concepire ogni cosa meccanicamente, non è punto agevole in sulle prime di disfarci dei nostri pensamenti e seguire l'evolversi della realtà viva, creatrice spontanea di

sempre nuovi valori. Sradicare la falsa idea che ci sia un *io*, un'anima, una entità sempre identica con sè stessa, è non solo difficile in sè e per sè, ma ci fa quasi paura. Non è tanto l'ignoranza che alimenta il nostro egoismo, quanto il nostro egoismo che alimenta la nostra ignoranza. Eppure, tutto il valore teoretico del Buddhismo è nel giungere a sradicare il falso concetto dell'*io*, d'una coscienza continuativa. La coscienza che non esiste un io arresta come per incanto il karma, quella sete di vivere che pari alla fiamma s'appiglia a questo e a quel combustibile ed arde spontaneamente dall'eternità chiudendoci nella prigione intollerabile del dolore mondiale. La fiamma che spontaneamente ardeva, spontaneamente si arresta e si spegne : ecco il Nirvâ*n*a !

Pochi lo raggiungono in una sola esistenza, ma l'importante è che ci si metta sulla via per raggiungerlo. Questa via la conosciamo : è la carriera dalle otto tappe. Dubitare della nostra guida, del Maestro incomparabile, non ci è lecito, perchè abbiamo toccato con mano che, se mai, non è il Buddha che deve fare i conti con la scienza, ma la scienza che deve fare i conti col Buddha. Il *Sermone del fuoco*, ossia il discorso in cui il Buddha rivelò ai suoi ascoltatori l'analogia perfetta tra la fiamma e il processo dell'*io*, è la rivelazione massima che l'umanità abbia mai avuto rispetto al mistero ed alla finalità della vita. È impossibile penetrare più profondo, perchè è il fondo, la verità stessa

che si è toccata, la scienza resta integrata dalla religione, la morte perde ogni terrore, e con la scomparsa dell'*io*, della transitorietà e del dolore sorge maestoso di luce e di beatitudine il Nirvâ*n*a, indefinibile ed ineffabile, che si vanta d'essere il nulla al confronto delle labili parvenze terrene perchè è tutto quello che di eterno, di stabile, di continuo e di beato si è sospirato vanamente nel folle fiammeggiare del voler vivere.

CAPITOLO V.

Il Buddhismo e le esigenze della Società e dello Stato.

Una grave, persistente accusa che si suol muovere al Buddhismo è di recidere i nervi dell'umana operosità e, sospingendo l'individuo alla vita monastica, allentare i legami del consorzio sociale, sottrarre i soldati allo esercito, i lavoratori al lavoro, gli uomini e le donne al matrimonio. Se questa vita non è degna di essere vissuta, chi vorrà più faticare e sudare per conseguire dei beni che agli occhi suoi non sono più beni, ma illusioni, tranelli, trappole tese dal genio del dolore ? Ammettiamo pure per un istante la legittimità dell'assurda accusa : saranno perciò meno vere le verità del buddhismo ? Nelle alte sfere del pensiero non deve essere forse il vero l'unica e

suprema preoccupazione? Può forse il vero subordinarsi a checchessia? E che cosa sono mai le esigenze della società e dello Stato esse stesse di fronte alla verità?

Ma il fatto è che con questa sfiducia nel Buddhismo quale religione di Stato noi non si fa altro che rimpicciolirlo, svisarlo, fraintenderlo. Quando il Buddha proclamò che erano otto le tappe della carriera della santità, riconobbe implicitamente l'estrema difficoltà di percorrerle tutte, nè si aspettò dalla sua predicazione di trasformare tutti gli uomini in santi. Anche nel Buddhismo assai ben pochi sono gli eletti. Il Maestro anzi fu incerto da principio se rivelare o no agli uomini le verità che aveva scoperte, tanto era persuaso che acciecati dalla sete di vivere sarebbero stati sordi alla sua predicazione. Egli capì che accanto a un numero ristretto di monaci, ossia di eletti, bisognava pure lasciar sussistere una schiera infinita di laici, ossia di gente incapace a fare la grande rinunzia ma capace a mettersi almeno in cammino verso la mèta radiosa. E che cosa mai insegna il Buddha a tutti cotesti laici la quale non sia compatibile con le esigenze della società e dello Stato? Infrenare l'egoismo, dimostrare la santità del principio che la vita va rispettata anche nell'essere più umile, affermare la rigida concatenazione di causa ed effetto anche nell'ordine spirituale e morale, predicare la rettitudine del pensiero, della parola e dell'azione, esortare alla beneficenza, all'umiltà,

alla coscienziosa pratica del proprio dovere, tutta, insomma, l'etica del Buddhismo ostacola o non piuttosto promuove il benessere sociale e la prosperità d'uno stato ? Che cosa bisogna, insomma, predicare all'uomo ? L'odio e la guerra ? Ovvero l'amore e la pace ? Le accuse che si muovono al Buddhismo sono in sostanza le stesse che si appuntano contro il Cristianesimo, e se sono ingiuste e false rispetto al Cristianesimo, sono pure ingiuste e false rispetto al Buddhismo. Il monachismo non è un fenomeno soltanto buddhistico ma anche cristiano ; Cristo pure ha contrapposto il mondo dei cieli a questa vita terrena colma di dolori e, al pari del Buddha, ha evangelizzato il verbo dell'amore e della pace.

Ma in un mondo di leoni è necessario esser leoni per non lasciarsi sbranare. Dovrà dunque la guerra durare eterna ? E non si disarma molte volte l'avversario quando non gli si resiste ? Gautama Buddha e Gesù Cristo non sarebbero per avventura politici più fini e profondi di Niccolò Machiavelli ? Chi colpito in sulla guancia destra offre, non per viltà ma in grazia ad un eroico dominio su sè stesso, la sinistra all'avversario, non è forse anche lui un leone fornito di zanne e d'artigli morali assai più formidabili di quelli materiali ? Il vero è che una religione, per quanto sublime e perfetta, può dare cattivi frutti in mezzo a un popolo che non ne sa fare l'uso conveniente, che non sa adattarla al momento storico che attraversa.

Gli indiani ripetono una sentenza profonda quando dicono che un cavallo, un'arma, la dottrina, una cetra, la facilità della parola, un uomo e una donna diventano servibili od inservibili a seconda delle mani nelle quali capitano. A queste sette cose bisogna aggiungere la religione. Sta di fatto che il Buddh'smo trapiantato nel Giappone e adattato alla mentalità e alla psicologia del popolo nipponico, fiorisce e fa fiorire, nel campo politico e sociale, quella nazione in un grado ed in una continuità che destano lo stupore e l'ammirazione universale. È un esempio che ci sta sott'occhi e che pure dovrebbe impedirci dall'insistere in prevenzioni destituite d'ogni fondamento nella realtà dei fatti.

Già ai tempi del Buddha si vociferava ch'egli volesse distruggere le basi della convivenza sociale, talchè in un antico testo leggiamo ch'egli protestò contro questa falsa accusa con le parole :

« Alcuni asceti e religiosi mi accusano senza ragione, vanamente, falsamente, a torto, dicendo : un distruttore è l'asceta Gautama ; egli annunzia distruzione, annientamento, rinnegamento della vera vita ».

Il Buddha pare si preoccupasse di questa, sia pure, vana calunnia, e riconobbe che la istituzione del monachismo poteva realmente costituire una minaccia alla saldezza dello Stato e turbare la felicità di molte famiglie. Non aveva egli stesso straziato il cuore del genitore la

prima volta quando rinunziò al trono, scappò dalla reggia e si fece monaco, la seconda quando riuscì a convertire e a ricevere nell'ordine il proprio fratellastro Nanda, e finalmente la terza quando ammise al noviziato il figlio Râhula? Un testo narra che Çuddhodana, ossia il padre del Buddha, esasperato dal vedersi sfuggire persino il nipotino Râhula, parlò al figlio in questi termini:

« L'amore per un figlio taglia l'epidermide esterna, poi quella che sta sotto, penetra nella carne viva, nei tendini, nelle ossa, colpisce infine il midollo e vi si pianta dentro. Io quindi ti prego che non ammettiate al noviziato nesun figlio di famiglia il quale non abbia avuto prima il permesso del padre e della madre ».

Quando Çuddhodana fu partito, il Buddha fece radunare i monaci, tenne loro una predica e conchiuse con queste parole:

« Non bisogna, o monaci, ammettere al noviziato nessun figlio di famiglia senza il permesso del padre e della madre. Chi lo ammette si rende colpevole d'una trasgressione ».

La formula per l'ordinazione d'un novizio fu dettata dal Buddha stesso, e suona:

« Sei tu forse affetto da una di queste malattie: lebbra nera, pustole scrofolose, lebbra bianca, consunzione, epilessia?

Sei tu veramente di natura umana?

Sei tu di sesso maschile?

Puoi tu disporre di te stesso?

Hai debiti?

Non sei per avventura al servizio dello Stato?

Hai avuto il permesso da tuo padre e da tua madre?

Hai compiuto il tuo ventesimo anno?

Hai pronta la ciotola e il vestito da mendicante?

Come ti chiami?

Come si chiama il tuo maestro? »

Questa formula non ha bisogno di commenti, sta mirabilmente a documentare il senso pratico del Buddha e sfata tutte le leggende intorno ai pretesi pericoli di disorganizzazione sociale segnalati da alcuni nel Buddhismo come religione di Stato.

L'unica domanda che ci può far restare perplessi è la seconda: « Sei tu veramente di natura umana? » Gli è che nell'India era comune il pregiudizio che sotto la forma umana potesse nascondersi un serpente: nel sodalizio buddhistico non può entrare se non un individuo di razza umana.

Certo, tutti coloro che credono il Buddhismo inconciliabile con le necessità sociali, ignorano i dati di fatto allegati, e soprattutto non sanno che uno degli imperi più prosperi e felici della terra, e forse il più prospero e felice, scelse il Buddhismo come religione dello Stato e cercò di propagarlo fra le lontane genti. L'impero di Açoka che durò dal 273 al 232 av. C. è una delle meraviglie della storia mondiale. Luigi Luzzatti, alla mente altissima del quale nulla di grande e

di buono sfugge, ha fin dal 1909 segnalato agl'italiani la grandezza di Açoka quale precursore della libertà di coscienza. (*La libertà di coscienza e di scienza.* Milano, Treves, pag. 99 segg.).

Tutti sanno che Açoka fu un entusiasta seguace della dottrina del Buddha, eppure molti continuano a ripetere l'erronea sentenza che Buddhismo e prosperità d'uno Stato sono due termini che si escludono.

Ammirato dalla sublimità dei precetti del Buddha, il grande imperatore indiano volle inciderli nelle rocce e sulle colonne, propagarli fra le genti straniere, renderli obbligatori entro i confini del suo immenso territorio. Queste mirabili iscrizioni redatte in vari dialetti ed alfabeti ci sono pervenute in numero di 35, ma altre consimili aspettano indubbiamente di venire alla luce. Sono altrettanti editti e proclami che l'imperatore lancia al suo popolo per esortarlo a mettere in pratica la legge del bene scoperta ed evangelizzata dal Maestro degli uomini e degli dei. I nostri dotti europei, fra i quali si segnalano Èmile Senart, F. W. Thomas, Vincent A. Smith, E. Hultzsch ed altri, hanno magistralmente interpretato e cronologicamente ordinato e numerato questi preziosi documenti che, come dianzi si accennava, costituiscono una delle più grandi meraviglie della storia umana. Prima di parlare del contenuto degli editti, giova delineare brevemente la figura di Açoka e riportarsi ai tempi nei quali giganteggiò.

È convinzione generale che l'India non sia mai riuscita a fondersi in una grande nazione ed abbia o chinato docile il capo al giogo straniero o vissuto la vita grama ed ingloriosa di tanti principati gelosi l'uno dell'altro e reciprocamente insidiantisi. Se questa idea può trovare conferma in buona parte della storia dell'India, viene d'altra banda solennemente smentita dal periodo storico che s'intitola dalla dinastia dei Maurya. L'India ha pure avuto il suo grande genio politico nella persona di Candragupta il quale, morto Alessandro in Babilonia nel 323 av. C., cacciò via i Macedoni dal suolo indiano e riuscì a fondare un formidabile impero sulla base d'ingenti forze militari e d'una perfetta amministrazione. Vero è che Candragupta fu solo il braccio esecutore di tanta impresa come quegli che era guidato dal miracoloso cervello politico di Câ*n*akya suo ministro, il Machiavelli dell'India, del quale ci è pervenuto un codice o trattato di sapienza pratica che quanto a crudezza di precetti utilitari nulla ha da invidiare ai *Discorsi* ed al *Principe*. Dopo essere restato sul trono 24 anni, Candragupta trasmise l'impero al figlio Bindusâra, il quale a sua volta lo trasmise al proprio figlio Açoka nel 273 av. C. Açoka fu dunque il terzo re della dinastia Maurya ed ereditò un impero comprendente, salvo l'estremo mezzogiorno, tutta l'India, e l'Afghanistan, il Belucistan, il Kashmir ed il Nepal. Açoka, anche lui, esordì quale conquistatore e preparò una spedizione contro il regno

di Kalinga sulla costa della baja del Bengala. La vittoria gli arrise, ma a prezzo dei soliti orrori della guerra: centinaia di migliaia di vite umane sacrificate; donne vecchi e fanciulli trascinati prigionieri come mandre; incendi, rapine, stupri, fame, carestia, pestilenze, e lagrime, lagrime, lagrime. Un sentimento di profonda pietà, cui non tardò a seguire un cocente rimorso, s'impadronì dell'imperatore. Era l'anno 261 ed Açoka trionfante si vergognava del suo trionfo e dell'allargamento dei confini del proprio impero ottenuto a prezzo di tanto dolore umano. Un monarca assoluto, padrone di far muovere ad un suo cenno eserciti formidabili, ha la visione del dolore mondiale, se ne accora e domanda a sè stesso: « e se tutta questa mia potenza, invece d'adoperarla a conquistare altro territorio ed altri sudditi, io la adoperassi a una conquista assai più meritoria e duratura, a quella cioè della carità e della pietà? » Appunto questa domanda che Açoka rivolge a sè stesso costituisce il nuovo e miracoloso fatto storico che non ha riscontro, o almeno pallidi riscontri, negli annali degli altri paesi. Una conquista fortunata invece di alimentare, come di solito accade, l'ambizione del conquistatore, la spegne nel caso di Açoka e fa divampare la fiamma dell'amore e della compassione. Nello stesso anno 261 Açoka si fa laico buddhista per poi entrare nell'ordine in qualità di monaco due anni dopo. Un monaco buddhista resse quindi l'India dal

259 al 232 facendosi banditore della legge morale predicata dal Maestro, proteggendo la vita degli esseri anche nelle sue più umili manifestazioni, curando che ogni uomo compisse il proprio dovere, esortando alla tolleranza religiosa, seminando il paese d'istituzioni caritatevoli d'ogni genere, inviando apostoli del nuovo verbo di verità e di bontà a tutte le genti. Il miracolo di sapienza e di santità avveratosi nella sovrumana persona del Buddha provoca, a distanza di due secoli, il miracolo politico incarnato nell'imperatore Açoka, monaco buddhista e insieme governatore dal ferreo polso.

I sublimi precetti etici del Buddha ben meritavano che fossero scolpiti nelle rocce e nel granito dei pilastri, ed un Buddha doveva necessariamente chiamare in vita un Açoka. Grandezza evoca grandezza. Dopo più di due millenni le rocce e le colonne incise dalla fede del grande Imperatore proclamano ancora all'umanità le leggi eterne della morale e ci parlano un linguaggio che sembra quello della nostra coscienza emancipata dalle pastoje del tempo e dello spazio. Noi veneriamo, noi ci prosterniamo dinanzi all'India che dal suo suolo ha ridato alla luce gli editti di Açoka. È una terra benedetta, è il paese sacro all'avvenire. Gli editti di Açoka vien voglia d'impararli a memoria dal primo all'ultimo. Basterà tuttavia che qui si accenni sommariamente al loro contenuto. Si distinguono in editti incisi nella roccia ed in quelli incisi su colonna. I primi si di-

vidono in due gruppi : i minori in numero di due oltre all'editto Bhâbrâ, ed i maggiori in numero di quattordici. Del pari, ci sono tre editti minori su colonna e sette editti maggiori. Compiono la raccolta i due editti di Kalinga ed altre iscrizioni di minore importanza.

Nei due editti minori scolpiti nella roccia leggiamo che mediante lo sforzo grandi e piccoli egualmente possono raggiungere la salute dell'anima e riconoscere falsi e bugiardi gli antichi dei. La Legge di pietà predicata dal Buddha si risolve nell'ubbidire padre e madre, nel rispettare la vita di tutti gli esseri, nel dire la verità, onorare i maestri, usare gentilezza a parenti ed amici. Chi si conforma a questa legge è sicuro di vivere a lungo.

« Tutto che il Buddha ha detto fu ben detto » reca l'editto Bhâbrâ, tuttavia si enumerano alcuni testi del sacro canone che meglio si prestano alla edificazione dello spirito.

Dei quattordici editti scolpiti nella roccia il primo vieta l'uccisione di qualunque bestia a scopo rituale e sacrificale, ed annunzia che nella cucina dello imperatore, nella quale si solevano scannare migliaia di bestie per i piaceri della mensa, si consente soltanto l'uccisione quotidiana di due pavoni, ed eventualmente, d'una gazzella. In avvenire sarà risparmiata anche la vita di queste tre bestie.

Il secondo editto rende noto che Sua Maestà il Re santo e grazioso ha fondato stabilimenti per ricoverare, curare, distribuire medi-

cinali, sovvenire in ogni modo i poveri, gl'infermi, i pellegrini, ed ha provveduto a che sulle vie carovaniere si trovino pozzi con acqua potabile, alberi fruttiferi e frondosi a refrigerio dei viandanti assetati, affamati ed esausti dai cocenti raggi del sole.

L'editto terzo parla della istituzione di speciali censori tenuti ogni quinquennio a percorrere in lungo e in largo l'impero per accertarsi che ovunque giustizia sia fatta e che la virtù sia praticata, distribuire premi e castighi, insegnare al popolo la Legge di pietà, che cioè è un merito ubbidire ai genitori, essere liberali verso amici, conoscenti, affini, brahmani ed asceti, astenersi dall'uccidere esseri viventi, spendere poco ed accumulare poco.

Nell'editto quarto l'imperatore proclama che egli fa rullare il tamburo della Legge di pietà in cambio di quello marziale e che il popolo ormai non vedrà più lo spettacolo delle rassegne militari ma processioni religiose, luminarie ed altre pie cerimonie.

« Una buona azione » dice Açoka nel quinto editto « è una cosa difficile. Chi compie una buona azione, compie una cosa ardua. Orbene, le azioni buone da me compiute sono state molte. Nulla è più facile del peccato. Nel tredicesimo anno della mia consacrazione sono stati da me istituiti i censori che prima non c'erano. Loro compito è fare osservare la Legge di pietà, impedire che sieno imprigionati o puniti gl'innocenti, usare clemenza verso i colpe-

voli padri di numerosa prole, e colpiti da una sventura o già innanzi negli anni ».

« In qualunque ora ed in qualunque luogo » continua Acoka nel sesto editto, « anche se sto a letto o nel gineceo sono pronto ad ascoltare le relazioni dei pubblici funzionari circa ciò che interessa il bene dei miei sudditi. Per quanto mi sforzi a dare un pronto spaccio agli affari di Stato, non sono mai soddisfatto. Ben so che la radice della felicità del popolo risiede nel mio sforzo e nel rapido disbrigo degli affari. Possa questo mio proclama durare a lungo, possano i miei figli e nipoti adoperarsi per la felicità del popolo, ma si sappia che senza il massimo sforzo ciò è cosa assai ardua a conseguire ».

« Un uomo vuole una cosa » dice il settimo editto « e un altro un'altra, a chi piace questa cosa e a chi quella. Alcuni praticheranno tutta la Legge di pietà, altri solo una parte. Non a tutti sarà dato di far generose largizioni, ma a tutti però è concesso e tutti debbono dominare i sensi, purificare il cuore, sentir la gratitudine ed esser perseveranti ».

Nell'ottavo editto Açoka informa i suoi sudditi che alle partite di caccia ed ai viaggi di diporto egli ha sostituito delle pie peregrinazioni, in quanto si reca a visitare santi ed asceti ed a percorrere le campagne affin d'istruire il popolo nella Legge di pietà e discutere su di essa.

« La gente » porta scritto l'editto nono

« compie varie cerimonie in occasione di malattie, nozze di figli e di figlie, nascite di bambini, partenze per lunghi viaggi. In queste ed altre simili contingenze le donne praticano cerimonie le più diverse, vane e inconcludenti. Non c'è dubbio che le cerimonie ci saranno e ci debbono essere sempre, nonostante producano un povero frutto. Ma c'è un altro cerimoniale che porta un frutto cospicuo: il cerimoniale di pietà. In questo si comprendono il buon trattamento dovuto agli schiavi ed ai servi, l'ossequio ai maestri, la gentilezza verso tutte le creature, la liberalità ad asceti e brahmani. Tutte coteste virtù ed altre consimili si chiamano il cerimoniale di pietà, il quale, se pure non raggiunge il suo fine in questo mondo, produce certamente merito infinito nel mondo di là ».

« Qualunque conato » prosegue a dire l'editto decimo « che Sua Maestà il re santo e grazioso compie, è per amore della vita futura. Arduo in verità è l'emanciparsi dal peccato, sia per i grandi sia per gli umili, a meno che non si faccia il massimo sforzo e si rinunci ad ogni altro fine ».

Nell'undicesimo editto si legge: « La vera carità consiste nell'essere amico pietoso, pietoso donatore, pietoso parente ».

L'editto dodicesimo sancisce il principio della tolleranza religiosa con queste parole immortali: « Sua Maestà il re santo e grazioso rispetta tutte le confessioni religiose, ma de-

sidera che gli adepti di ciascuna di esse si astengano dal denigrarsi a vicenda. Tutte le confessioni religiose vanno rispettate per una ragione o per l'altra. Chi disprezza l'altrui credo, abbassa il proprio credendo d'esaltarlo».

L'editto tredicesimo documenta il dolore e il pentimento di Açoka per la cruenta conquista dei Kalinga ed afferma che la sola vera conquista è quella che si fa eseguendo la Legge di pietà.

L'editto decimoquarto conclude la serie degli editti scolpiti nella roccia e rende ragione del perchè alcuni precetti sieno stati più e più volte ripetuti dal re nei proclami: gli è che essi sono d'una melata dolcezza e si spera che il popolo abbia a tradurli in atto.

Seguono i due editti ai Kalinga che suonano press'a poco così:

«Tutti gli uomini sono miei figliuoli: e così come desidero che i miei figli godano d'ogni sorta di prosperità a felicità in questo e nell'altro mondo, del pari bramo lo stesso per tutti gli uomini.

I popoli confinanti non abbiano paura di me, confidino in me, e sappiano ch'io desidero recar loro gioia non già afflizione, e avrò con loro tutta la pazienza possibile».

«I preposti al governo della città di Tosali debbono sapere che quali si sieno i miei ordini voglio che sieno eseguiti, e il miglior mezzo per eseguirli è l'istruzione che impartisco, perchè essi, i governatori, sono stati messi

a capo di molte migliaia di uomini affinchè si cattivino l'affetto degli uomini di buona volontà. Tuttavia riuscire nell'intento diverrà loro impossibile con certe disposizioni naturali come sarebbe a dire l'invidia, il difetto di perseveranza, la rudezza, l'impazienza, la mancanza d'applicazione, la pigrizia, l'indolenza. L'infingardo non sa spronar sè stesso all'opra, ed operare bisogna e progredire. L'adempimento dei miei comandi adduce una lauta ricompensa, ma il non adempierli è causa di grande jattura. Chi non si conforma alle mie istruzioni perde il cielo ed il regal favore ».

I punti più salienti e caratteristici dei sette editti incisi su colonne sembrano essere i seguenti:

« Dopo ventisei anni dalla mia consacrazione è cresciuto, in grazia alle mie istruzioni, l'amor della gente per la Legge di pietà e sempre più crescerà. I miei dipendenti si conformano al mio insegnamento e conducono sulla retta via gli altri uomini. Gl'incostanti ed i leggieri debbono esser condotti sulla retta via ».

« Eccelsa è la Legge di pietà. Essa consiste in poco peccato e molte opere buone, nella compassione, nella liberalità, nella veracità e nella purità ».

« L'uomo guarda ogni sua azione buona e dice: io ho fatto questa buona azione. Ma per nessun verso guarda la sua cattiva azione e dice: io ho commesso questa azione cattiva. Difficile cosa è il proprio esame di coscienza.

Tuttavia l'uomo deve sempre pensare che la brutalità, la crudeltà, l'ira, l'orgoglio e la gelosia sospingono al peccato, e deve quindi dire a sè stesso: possa io non incorrere mai nel peccato per causa di queste passioni ».

« Ho dato pieni poteri ai miei Commissari perchè distribuiscano onori e castighi. Così come un uomo avendo affidato ad una esperta balia il proprio figliuoletto, dice fiducioso a sè stesso: questa balia metterà ogni impegno a curare e a rendere felice il mio pargolo, del pari questi miei Commissari sono stati istituiti per il benessere e la felicità del popolo. Ma poichè è desiderabile che ci sia uniformità nella procedura giudiziaria e nelle punizioni, da oggi in poi il mio comando suona: ai condannati alla pena di morte che si trovano in prigione è concessa una dilazione di tre giorni per la loro esecuzione. In questi tre giorni i parenti dei condannati potranno esortarli a profonde meditazioni. Il mio desiderio è che anche durante il tempo della prigionia, i condannati possano prepararsi a guadagnare il mondo di là ».

« L'importante è che si abbia una religione qualunque essa sia ».

« Perchè gli uomini si conformino ai precetti della Legge di pietà, è necessario che la conoscano, sieno in essa bene istruiti. Perciò ho inviato dappertutto nel mio regno Commissari a predicare la Legge di pietà e ad istruire in essa la gente, ed ho fatto inscrivere su colonne i santi precetti ».

Nei minori editti su colonne Açoka si preoccupa di salvaguardare la compattezza della chiesa e commina pene a quanti, monaci o monache, si attenteranno di seminare lo scisma nel sodalizio dei fedeli.

Le osservazioni che si possono fare su questi proclami di Açoka, e gli ammaestramenti che se ne possono trarre, sono infiniti. Ci limitiamo, tuttavia, a poche consideraz'oni lasciando che il lettore le allarghi e compia per conto suo.

La novità della politica di Açoka consiste nel porre a base della prosperità del popolo il fattore etico. Se la gente non fa il proprio dovere, non spende poco ed accumula poco, non è compassionevole, non crede nel mondo di là, è vano sperare che possa esser prospera e felice. In altri termini, la virtù risolve tutti i problemi sociali, economici, finanziari. Non basta escogitare minacce e pene per indurre gli uomini a rispettare le leggi. Se non sono puri nell'interno troveranno sempre modo di violarle. A rendere buoni gli uomini bisogna istruirli e soprattutto edificarli con l'esempio che vien dall'alto. Perciò Açoka porge nel proprio tenor di vita il modello d'ogni virtù, si circonda di governatori ed amministratori onesti, illibati, buoni, e a furia di far propaganda di bene con la parola, lo scritto, le opere, ottiene di poter affermare in uno dei suoi editti che in grazia alle sue istruzioni è cresciuto l'amor della gente per la Legge di pietà.

Non si tratta qui di una politica fondata

sul calcolo degl'interessi egoistici, ma sulla fede nella perfettibilità dell'uomo mediante l'ammaestramento continuo negli eterni principii di virtù e di giustizia. Nè Açoka impone con la forza i suoi precetti, ma cerca d'insinuarli tra il popolo con garbo, a poco a poco, praticamente. Per esempio, sebbene egli fosse contrario all'alimentazione a base di carne, non la vietò tuttavia, e si limitò a proibire la macellazione e la pesca soltanto in certi periodi dell'anno. Ben alto però si compiacque di proclamare che nella cucina imperiale non si sarebbe mai più sgozzata una bestia. L'esempio doveva dunque valere come il più efficace sprone al regime vegetariano.

Gli editti di Açoka inoltre, confermano in maniera lampante il valore estremamente pratico del Buddhismo : in essi mai una parola di sottili discussioni sull'anima o sul Nirvâ*n*a. Ciò che importava ad Açoka, in ciò fedele interprete del Buddha, era il condurre il popolo alla vita virtuosa, al bene, indipendentemente dalle alte ed intricate questioni filosofiche e metafisiche. A sazietà viene ripetuto negli editti che la Legge di pietà si riduce a commettere pochi peccati e molte opere buone, ad essere compassionevoli verso uomini e bestie, ad usare largizioni a chi le merita, a dire la verità. a purificare l'anima. Anzi negli editti è spesso parola del cielo, delle ricompense ultraterrene che, a rigore, contraddicono agli assiomi teoretici del Buddhismo. Ma povero

assai d'intelletto è colui che non ammette una *ragion pratica* accanto a una *ragion pura* e sacrifica le indiscutibili esigenze della vita individuale e sociale ad un amore di coerenza che è la negazione della verità considerata nel suo complesso e non nelle parti. Il Buddha concesse alla *ragion pratica* tutto quello che poteva concedere e lasciò sussistere per le masse la speranza nei gaudi celesti. Non bisogna dimenticare l'aneddoto in cui si paragona il Buddha a chi, bruciando la casa, vuol portare fuori a salvamento dei bambini, tace loro del pericolo dal quale sono minacciati, e perchè pronti ed ordinati si avviino verso l'uscita, annunzia loro che fuori della porta ci sono tanti carrettini tirati da gazzelle e balocchi e giocattoli d'ogni genere. L'importante è di guidar fuori dell'edificio in fiamme che è la vita i poveri mortali, senza spaventarli, anzi allettandoli con lusinghe di premi e di doni.

Açoka si proclama padre dei propri sudditi, predica e fa predicare in ogni modo la Legge di pietà, ma non per ciò rinunzia al rigore e a tutti quei mezzi di coercizione senza i quali lo Stato non può sussistere. È una mera leggenda ch'egli abolisse la pena di morte. Ai condannati nel capo concesse tre giorni per prepararsi a ben morire e così temperò il barbaro costume preesistente di giustiziare il colpevole subito dopo la sentenza. Ma la pena capitale continuò a comminarsi, durante il regno

di lui, perfino a chi in certi casi non pagava le tasse. Lo spergiuro e il furto erano puniti con la mutilazione. Nè deve indurre maraviglia che tanta severità verso l'uomo si accompagnasse con la più sconfinata pietosa sollecitudine verso le bestie: hanno forse queste la responsabilità morale, la coscienza, la volontà di commettere il peccato?

Fatto sta che sotto Açoka l'India prosperò come non aveva mai prosperato, fu forte abbastanza da escludere ogni pericolo d'invasione straniera, e all'interno presentò il magnifico spettacolo di città fiorenti per l'ordinata amministrazione, la pratica d'ogni più civile virtù, la concordia e la libertà religiosa. La capitale dello impero, Pâtaliputra, ricca di 400.000 abitanti, si fregiò di splendidi monumenti d'arte e d'istituti di carità degni di destare l'invidia dei nostri massimi moderni centri di civiltà.

Legga chi sia vago di conoscere i particolari della grandiosa struttura statale dell'impero d'Açoka, la dotta ed esauriente monografia dedicata al re-monaco buddhista da Vincent A. Smith (Asoka, *The Buddhist Emperor of India*. Oxford, at the Clarendon Press. 1909) ed ammirato confessi poi che le *magnifiche sorti e progressive del genere umano* sono più che dal futuro documentate dal passato. Solo che lo Smith svaluta a torto il merito della tolleranza religiosa sancita dal grande imperatore.

Erano ignoti, egli dice, i credi di Gesù,

Zoroastro e Maometto, e la tolleranza aveva campo d'esercitarsi solo fra confessioni religiose indiane aventi a base molti principî e sentimenti in comune. Come se, è opportuno rispondere, l'odio reciproco di credenti in religioni affini non fosse meno implacabile che tra credenti in religioni profondamente diverse! Un cattolico ed un maomettano possono per avventura andar d'accordo un giorno; ma tra un cattolico ed un calvinista o un luterano può mai sussistere la cordiale intesa d'un minuto? Grande fu dunque il merito di Açoka nell'aver trovato modo di far vivere in concordia buddhisti e jaina e brahmani gli uni accanto agli altri. In cotesto tema di libertà religiosa l'ultima parola riguardo ad Açoka l'ha pur sempre detta Luigi Luzzatti nella già citata opera. Si cancelli dunque dalla storia il Regno di Açoka prima d'affermare ancora che il Buddhismo non sia compatibile con le esigenze pratiche della società e dello Stato.



A. F. FORMÍGGINI
EDITORE IN ROMA